المركز القومى للترجمة

مكتبة بغداد

صورة المرأة في العصور القديمة

تأليف: إفريل كاميرون
إميلى كوهرت

ترجمة: أمل رواش







2167

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2167
- صورة المرأة فى العصور القديمة
- إفريل كاميرون، وإميلى كوهرت
- أمل رواش
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
Images of Women in Antiquity
Edited by: Averil Cameron & Amélie Kuhrt

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

صورة المرأة في العصور القديمة

تحرير: إفريل كاميرون
إميلي كوهرت
ترجمة: أمل رواش



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

صورة المرأة في العصور القديمة
تحرير: إفريل كاميرون، إميلي كوهرن / إميلي كوهرت،
ترجمة: أمل رواش
ط ١ – القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦
٥٩٦ ص، ٢٤ سم
١ – المرأة
(أ) كاميرون، إفريل (محرر)
(ب) كوهرت، إميلي (محرر مشارك)
(ج) رواش ، أمل (مترجمة)
العنوان ٣٠١,٤١٢

رقم الإيداع ١٤٧٩٤ / ٢٠١٢
الترقيم الدولى: I. S. B. N - 978-977- 718 - 024- 5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

كلمة المترجمة 7

مقدمة الكتاب 11

الجزء الأول: النساء كما يدركهن الآخرون 17

١- النساء: أنموذج للملكية الخاصة والأجساد التي يتلبسها الشياطين، ومجرد قنى للآلهة اليونانيين. روث بادل، لندن 19

٢- خروج أتوسا: صورة المرأة في التأريخ اليوناني للإمبراطورية الفارسية. هيلين سانسيشي – ويردينبرج، أوترخت 63

٣- النساء والسحر والشعوذة في آشور القديمة. سورولن، لندن 96

الجزء الثاني: النساء والسلطة 121

٤- نساء ذوات تأثير ونفوذ. ماري، آر، ولسلي، ماس 123

٥- زوجة الإله آمون في الأسرة الملكية الثامنة عشرة فى مصر. جاي روبنز، أطلانتا، جورجيا 158

الجزء الثالث: المرأة في المنزل 187

٦- مساكن النساء في اليونان القديمة: الدليل الأثري. سوزان ووكر، لندن.... 189

٧- تصاوير النساء على الآنية الأثينية الخزفية المصورة: إشكاليات حول التضمينات. ديفري وليامز، لندن 211

الجزء الرابع: التكوين البيولوجي للمرأة 239

٨- ارتباطهن بفكرة النزف: أرتميس والنساء اليونانيات. هيلن كنج، ليفربول.. 241

٩- طقوس الولادة وشعائرها عند الحيثيين القدماء. جاكي برنجل، لندن....... 277

الجزء الخامس: اكتشاف النساء 305

١٠- النساء السلتيات في بداية العصور الوسطى. وندي دايفز، لندن........... 307

١١- في البحث عن النساء البيزنطيات، ثلاثة سبل تفضي إلى فهم الموضوع جوديث هيرين، برنكتون، نيوجيرسي 347

الجزء السادس: دور النساء الاقتصادي.. 385
١٢- ثروة العروس في مدينة نوزي. كاتارذينا جروسز، كوبنهاجن..... 387
١٣- الإجهاض الانتقائي للإناث في اليونان المتأغرق. سارة، ب. بومبيوري، نيويورك.. 409
١٤- النساء والثروة. ريت فان بريمن، لندن................................ 435
الجزء السابع: النساء في الدين والطائفة الدينية................................ 467
١٥- الربات، والنساء وإيزابل. بيتر، آر، أكرويد، لندن...................... 469
١٦- فتيات الناديتو في سبار. يولا جايز، لندن وكوبنهاجن................. 499
١٧- دور المرأة اليهودية في الدين والشعائر والطائفة الدينية لفلسطين اليونانية الرومانية. ليوني. جي، أرتشر، أكسفورد................................ 521
١٨- النساء في المسيحية السورية في بداية ظهورها. سوزان آشبرول هارفي، بروفيدانس، رود آيلاند.. 553

كلمة المترجمة

لكوني امرأة لفت انتباهي عنوان الكتاب "صورة المرأة في العصور القديمة" *Images of women in Antiquity* ولما بحثت عن معنى كلمة صورة أو *Image* وجدت أنها تعني صورة بدائية أو نوعية، وهي تمثل في اللاشعور لخبرة إنسانية، وهي راسب أو إيداع ذاكرة، وأثر متخلف نشأ عن تكثيف عمليات متشابهة لا حصر لها، وشكل نمطي قاعدي لخبرة نفسية معينة دائمة التجدد. وأكثر الصور البدائية الأصلية فورية هي صورة الأم التي نعرفها لا على أنها شخصية أنثوية فردية بل على أنها "الأم" أو "الوالدة"، والصورة الاجتماعية. *Social image* انطباع وجداني يمثل آراء واعتقادات وتحاملات مبلورة يجري تخيل صورها بعمق في الفرد وفي المجتمع، ولكن لا مقابل لها موضوعيا يمكن إثباته في واقع الحقيقة. فليس لهذه الانطباعات ذات النغمة الانفعالية علاقة مباشرة بالموضوع الذي أسقطت عليه. إذا فنحن بصدد بيان الفروقات الحاصلة في صورة المرأة في العهود القديمة، حيث كانت تلك الأزمنة هي الفترة الذهبية للأنوثة، حيث اتجهت القيم المجتمعية لجهة تقديس المرأة قبل أن ينقلب الأمر عليها بعد أن بدأت الملكية الخاصة تطل برأسها مترافقة مع بزوغ الإمبريالية وتراكم الثروات، مما عكس تأثير الأنظمة السوسيولوجية والثيولوجية والاقتصادية وحتى السياسية على تلك الصورة.

ورغم الصعوبات التي جابهتها في ترجمة هذا الكتاب والتي لم تقف عند حد تنوع موضوعاته وتنوع خلفياتها التاريخية والدينية، بل تنوع المؤلفين وتنوع

أسلوبهم في العرض، فإنني وجدت صعوبة أكبر في استيعاب بعض الأفكار وليس ترجمتها- فثمّة أفكار اصطدمت بها أثناء عملية الترجمة منها أن فكرة البغاء كان لها مدلول مختلف قديمًا حيث شاع البغاء المقدس الذي لم يكن وليدا لحرية جنسية بدائية وإنما هو ثمرة العقائد الأولى في القـــوى المنتجة للنســـل. فالبغيُّ المقدســـة لا تقدم فرجها من أجل لذتها الأنانية وإنما بوصفه صلاة وتقدمة لتحقيق المثل الأعلى. ففي معظم الميثولوجيات القديمة روايات عن إقامة حفلات طقوسية منها حفلات الجنس الجماعيّ، حيث كانت معاشرة البغي الكاهنة تعتبر قوّة ما بعدها قوّة ووردت مظاهر هذه المعاشرات في الأساطير اليونانية، حيث كانت المعابد تشتمل على نساء يحترفن الدعارة، وفي الأساطير الآشورية حيث قدمت عشتار بوصفها إلهة حامية للبغايا. وتشير الإلهة إلى نفسها كبغي في الأغاني الطقوسية، ويستعار مصطلح حانة لتسمية معبدها. ووصلت بعض البغايا إلى أعلى المراتب السياسية وصاحبن ملوكا وحكمن إمبراطوريات وإن كان ذلك من خلف الستار.

وليس من قبيل المصادفة أن يتم التحول والانقلاب في النظرة للمرأة ووضعيتها بالتوازي مع تبني الرجل لمفهوم ملكية المرأة والاستحواذ عليها لنفسه فقط ليحافظ على ثرواته ويضمن توريثها لنسل من صلبه، فتم اختزال المرأة في حدود جسدها، فهي مجرد أداة للجنس والإنجاب ووعاء للمتعة، ومن ثم بات البغاء أرذل الرذائل ونبذت المرأة التي تعمل على تلقين فنون الجنس واللذة والحبّ، وصار اسم المومس مرتبطًا بالموت والعقم بعد أن كان يهب الحياة، فالذكر المسيطر لن يقبل (بمستودع) ينجب أولاده، ورثة ثروته، يشاركه فيه ذكر آخر. وهكذا أصبحت ربات الجمال والربات الأمهات والمومسات المقدسات ساقطات وساحرات. ومع تزايد الهيمنة الذكورية على مقدرات النساء حرمن من الربوبية والكهنوتية والثروة وتم تنحيتهن عن السلطة والعلم والعمل والإنتاج وصارت هذه المناشط جميعًا حكرًا على الكهنوت الذكوريّ.

ومع ظهور الأديان وبزوغ فكرة الإثم معها صارت المحرّمات والعقوبات تزداد شيئًا فشيئًا وأخذت الأديان السماوية على غاتقها تطهير البشرية من كل الآثام التي التصقت بكل ما هو أنثوي.

إن أي تحليل لحياة المرأة ومكانتها في العصور القديمة هو مهمة معقدة جدا نظرا لندرة المصادر. ومادة هذا الكتاب اعتمدت على الأدلة الأثرية التي خلفتها الإمبراطوريات القديمة في فارس وبابل ومصر واعتمدت على تحليل الآيات الواردة في إصحاحات التوراة والإنجيل كما استقت المعلومات من الأساطير اليونانية. وأرى ترجمة هذا الكتاب فرصة فريدة لأنه يقدم تفسيرات منطقية لما مارسته النساء من سلطة ونفوذ وما فرض عليهن من قيود في علاقتهن بالأوضاع الاقتصادية والسياسية والملكية. وكل هذه المصادر تثبت أن المرأة بلغت في نظر المجتمع ونظر الرجل أقصى درجات التناقض الوجداني. فبينما تعرضت لتبخيس قيمتها على الأصعدة كافة: الجنس والجسد، والفكر، والإنتاج، والمكانة، والعمل وإدارة الثروات والملكيات، ونفيت كل قدرة لها على الحكم، والقيادة واتخاذ القرار، فإنه قابل هذا التبخيس مثلية مفرطة تتمثل في تقديسها كأم وربة. إن هذا الكتاب يعمق فهم أسباب الاضطهاد المزدوج الذي وقع على عاتق النساء، ويفسر ما قد يلجأن إليه من مناورات والتفاف على واقعهن ليحكمن ويسيطرن ويستعدن حقوقهن.

أمـــل رواش

مقدمة الكتاب

يقدم هذا الكتاب دراسة مقارنة عن المرأة في المجتمعات القديمة على اختلافها وتنوعها، من خلال عرض مادة علمية تم جمعها لتُحقق هذا الغرض. وتمتد هذه الدراسة زمنيا كما أنها تتنوع جغرافيا. زمنيا، من الألف الثانية قبل الميلاد إلى بداية العصور الوسطى. وجغرافيا، من إيران وحتى أيرلندا.

ونظرًا لتباين تلك المجتمعات – محل الدراسة – من حيث طبيعتها ومدى تعقد عملية تطورها، أُثيرت مجموعة من الأسئلة التي طرحت نفسها تِباعا وبشكل لافت، ولهذا لم نحاول أن نستعين بالمنهج التتبعي التاريخي(*) عند تناول موضوعات الكتاب سواء على المستوى الزمني أو الجغرافي، بل اعتمدنا على نوعية الأسئلة التي تُطرح، وعلى تَقَصي إجاباتها من خلال مناهج بحثية مناسبة. وهنا كانت المخاطرة؛ لأن ذلك يجبرنا على تصنيف جامد للمادة العلمية، ولكننا نأمل أن يطرح هذا التراكب(**)، الذي لا يهدف لشيء سوى إيجاد مزيد من أوجه التشابه، ومزيد من الأسئلة والتمايزات بشكل تلقائي.

ومثل هذا التنوع البحثي الواسع يقتضي تنوعًا في مناهج البحث، يتضح حين تتنوع وتتباين الدراسات الخاصة بالمرأة في علاقتها بالزمان والمكان في العالم

(*) منهج يضع البعد الزمني في الاعتبار الأول، والدراسات التي لا تضع في اعتبارها عامل الزمن تُسمى دراسات متزامنة. (المترجمة)

(**) التراكب *Juxtaposition* أي وضع الأشياء من أي نوع قريبة، متجاورة، مماسة لبعضها بعضًا، وهو الافتراض بأن القرب من الزمان والمكان يعني العلية أو ربط باطني بآخر. (المترجمة)

القديم. وتحديدًا، فإن المرأة في اليونان[١] فى العصر الكلاسيكي[*] حَظيت بدراسات موسعة، وذلك قبل تنامي الحركة النَسوية[٢] *feminism* الحديثة بأمد طويل، وأسهمت بكل معنى الكلمة في تنامي الاهتمام مؤخرًا بمناهج البحث الأنثروبولوجية[**] والبنيوية[***]. ومن ثم فإن كتابات الباحثين حول المرأة اليونانية يمكنها أن تضع تصورًا رفيع المستوى لهذا العمل. وعلى نحو مغاير، وفي بعض المجالات التي تم تناولها في هذا الكتاب (سانسيسي، وردنبرج، ودايفز) اتبعنا أسلوب تحديد إشكالية بحثية تُطرح – غالبًا – لأول مرة، لأن الدراسة المَسْحِيَّة التي ستكون غير ملائمة لدراسة المرأة اليونانية تصبح هنا ضرورة. وفي حالات أخرى (آرشر، وهارفي) سيكون عرض المشكلة في تشابكها مع مشكلات أخرى يقدم – كما نأمل – معلومات تفصيلية لغير المتخصصين، ويطرح نقاط اتفاق واختلاف فارقة. وفي بعض المواقف يكون قراءة تضمينات الدليل نفسه هي الهدف (وليامز، وبومبيروى). وفي حالات أخرى، سيكون الهدف العقلنة[****] وبلوغ المفاهيم والتوصل لاستنتاجات وتضمينات صحيحة بناء على البيانات المتاحة (بادل وفان بريمن).

(*) يمتد العصر الكلاسيكي من ٥٠٠ إلى ٣٢٣ قبل الميلاد. (المترجمة)

(**) علم يصنف الخصائص الإنسانية، البيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الزمان، وفي سائر الأمكنة، ويحلل هذه الخصائص بوصفها أنساقًا مترابطة ومتغايرة، وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطورة، ويهتم بوصف النظم الاجتماعية والتكنولوجية وتحليلها، ويعني أيضًا بحث الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته. (المترجمة)

(***) منهج للبحث العلمي يهتم بكل ما يتعلق بالبيئة الاقتصادية أو السياسية أو ناشئ عنها، وتستند إلى التمييز بين المظهر والبنية أو بين الصورة والمضمون، ولكن أصالة هذا التمييز في الطريقة التي تصور العلاقة القائمة بينها، ومن هنا تصير البنيوية نظرية في المعرفة. (المترجمة)

(****) *Conceptualization* اكتشاف المدركات الصحيحة أو المناسبة، التي سوف تجعل لمجموعة حقائق ترتيبًا معقولاً أو مفيدًا، أي ترتيب المعلومات عن طريق المدركات والمفاهيم. (المترجمة)

والشيء الأساسي، بالطبع، هو أن فهم الاتجاهات السائدة نحو المرأة في مجتمع معين يتطلب دراسة واقعه وظروفه الاقتصادية، إلا أن ذلك ليس بالأمر الهين خاصة مع التباس(*) الأدلة وغموضها (وليامز)، أو مع احتمال التوصل لاستنتاجات غير صحيحة ومغلوطة (فان بريمن). ولأن الدليل الذي يقنعنا لا يتوفر في كل الأحايين، فإن المؤرخين لليونان اضطروا إلى العمل بشكل موسع على المادة التاريخية المنتقاة من الأدب(**) ومن الأساطير(***) (بادل وليفكوفتر)، ومن ثم مواجهة السؤال الشائك عن مدى علاقة ما ورد في الأدب والأساطير بالحياة الواقعية "الحقيقية". والتصورات(****) الخاصة بطبيعة المرأة البَدَنية بما في ذلك التفاصيل الخاصة بالطمث والجنس والولادة، والتي تُشكل عاملاً محددًا لنوع الاتجاهات الذكورية نحو الإناث عامة (كنح، برنجل). وفي هذه المجتمعات التقليدية(*****) ذات الأواصر الدينية العقائدية الراسخة، يُنظر للأنثى غالبًا باعتبارها محددًا خطيرًا للحلال والحرام، ومن ثم لابد من السيطرة عليها وكبح جِماحها وترويضها (بادل – رولين)، بل الأمثل هو إقصاؤها تمامًا خارج دائرة نفوذ الطائفة الذكورية وتأثيرها (آرشر). أما باكورة الحرية التي منحتها المسيحية السريانية[٣] للنساء فكانت استثناء سرعان ما وُئِد (هارفي). وفي نظر الدين،

(*) أي يمكن تفسيرها على أنحاء شتى ومن ثم تَنطَمس دلالتها الأصلية. (المترجمة)

(**) يكاد إجماع المؤرخين ينعقد حول القيمة الفنية والتاريخية للصور المستوحاة من المصادر الأدبية. (المترجمة)

(***) معروف أن الأساطير ليست إلا رموزًا ومجازات تنطوي على مغزى أدبي أو غاية دينية أو معنى فلسفي أو حقيقة تاريخية. (المترجمة)

(****) *Perception* إدراك حسي، أي عملية مماهاة، أي معرفة الأشياء والأحداث والموضوعات عن طريق الحواس. (المترجمة)

(*****) المُقيدة بهيكل القوانين والأعراف والقصص والأساطير التي تنقل أو تسلم شفهيا من جيل لآخر. (المترجمة)

اعتبرت المرأة في تلك المجتمعات إما مجلا للشك والرجس وإمّا محلا للتقديس المطلق (أكرويد). وفي الحالتين، نحا الدين إلى إنزال النساء منزلة خاصة لابد من فرض القيود المحكمة عليها للحد من تأثيرها (جايز). وظلت النساء على تلك الحال حتى بعد المسيحية رغم أن هذه الديانة فتحت آفاقًا جديدة- وإن كانت محدودة- لهن (هارفي، دايفز، هيزين). ولا شك أن اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية (رغم أن ذلك كان بعيدًا عن الاتساق والتجانس، وتَبَدُّل أثرها وتطوره مع الزمن تبعًا للكوكبة المتباينة من الوقائع التي جرت). كان ذلك – بلا شك – واحدا من أعظم التحولات التي أثرت على أوضاع المرأة في هذه المجتمعات، وهي الأوضاع التي اتسمت بالتعقد(*) والتناقص(**) (دايفر). ولا يجب أن تنسى أن الإمبراطورية الرومانية نفسها تكونت في القرنين الأوّل والثاني بعد الميلاد، وفيما بعد كان اليونانيون ومتحدثو اليونانية كثيرين أو أكثر من الرومانيين الذين يتحدثون اللاتينية (هذا دون ذكر مجموع السكان الأصليين الذين لا يزالون يتحدثون لغاتهم المحلية). ومن ثم كانت هذه الإمبراطورية بعيدة كل البعد عن اللُّحمة وتشمل مناطق كثيرة من العالم الذي كان يُعتبر حينها متحضرا، ومن ثم لزم تجزئتها إلى مناطق منفصلة عند دراستها (انظر فان بريمن، المرأة ومكانتها الرفيعة في الشرق اليوناني).

ولا يمكن تَوقُّع أن يكون هذا العمل الذي بين يديك شاملا وافيا. ونحن واعون – على سبيل المثال – بأن المعلومات عن المرأة اليونانية تتكاثر بينما نجدها تَشِح عن المرأة الرومانية. وقد نُشرت معظم هذه المقالات تباعا، وكان محورها صورة المرأة في العصور القديمة ***Images of women in antiquity***، ونظمها فرجس ميلر وغيره من الكتاب في حلقة البحث الخاصة بالتاريخ القديم

(*) ***Complex***، تشير إلى فكرة أو مجموعة مترابطة من الأفكار، مكبوتة كليا أو جزئيا، قوية الاصطباغ بالانفعال وفي صراع مع فكرة أو مجموعة أفكار أخرى. (المترجمة)

(**) ***Ambivalent*** تشير إلى تلازم وجود انفعالات متناقضة نحو موضوع معين. (المترجمة)

بجامعة لندن، ومن ثم منحونا فرصة جيدة لدمج المقالات الخاصة بالعصر الكلاسيكي مع الشرق الأدنى مع اليهود إبان العصور الوسطى. ونحن ممتنون لمؤسسة الدراسات الكلاسيكية بلندن ومديرها إيرك هاندلي، لما قدمه لنا من دعم مكَّن حلقة البحث من بلوغ هذه الحالة التي ترشح عطاءً ورسوخًا، والتي أجازت لنا التوصل للتعريف الثري لكلمة "عصور أو عهود قديمة ***antiquity***". وبالنسبة لموضوع المقالات في هذه الطبعة، نجد تنوعًا معقولاً في درجة التزامها بطرق البحث النسوية. وهدفنا الأول من وراء جمع هذه الدراسات عقد المقارنة بين نتائج بعض الأبحاث التي أُجريت حديثًا حول هذه المجالات المختلفة؛ فتكون مادة تثير جدلاً وفكرًا بين النسويين والمؤرخين.

إفريل كاميرون وإميلي كوهرت

لندن، يوليو ١٩٩٢

هوامش المقدمة

١- اليونان أو بلاد الإغريق جاءت من الاسم اللاتيني ***Greicei*** أو ***Graii*** واليونانيون هم أقدم شعوب أوربا حضارة، وازدهرت حضارتهم في أول الأمر بجزر إيجه – وكانت كريت أقوى هذه الجزر، حيث قامت فيها مدينة عظيمة في الألف الثالثة قبل الميلاد. واتسع نطاق هذه الحضارة ليشمل رودس وقبرص وشبه جزيرة اليونان، والجزر الآيونية، وبعد ذلك تشعبت أفرع لها في سوريا الشمالية وصقلية، كما اتصلت بفلسطين ومصر وأطلق عليها الحضارة الكريتية أو المنيوية نسبة إلى ملكهم مينوس. (المترجمة)

٢- هي كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية التي تجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة في منزلة أدنى، فتفرض عليها حدودًا وقيودًا تمنع عنها إمكانات النماء والعطاء فقط لأنها امرأة، وتبخس خبرات وسمات فقط لأنها أنثوية، لتبدو الحضارة في شتى مناحيها إنجازًا ذكوريا خالصًا ويؤكد ويوطد سلطة وتبعية أو هامشية المرأة. (المترجمة)

٣- يقال إنهم الآراميون الذين اعتنقوا المسيحية تمييزًا لهم عن الآراميين الذين لم يعتنقوا المسيحية، ويقال أيضًا كاجتهاد إنهم الآشوريون القدامى. (المترجمة)

الجزء الأول

النساء كما يُدرِكُهنّ(*) الآخرون.

"إن أنظمة المجتمع وكتاباته عن النساء رهن بالأفكار العامة والمسلمات الموجودة سلفًا(**) عن طبائعِهن ووظائفهن(***)".

(*) تشير *perceive* إلى إدراك الأشياء والأحداث على أساس الحواس، ممزوجًا بنبضة وجدانية، ويكون معه الرضا أو عدمه، ورغم أن اللفظ في الأصل حسي، فإن تأثير الخبرة السابقة وتأملات المستقبل تظل في الأغلب مكونًا لا ينفصل أو يتمايز عن معنى الكلمة. (المترجمة)

(**) تشير *preconception* إلى الخواطر والآراء التي تصاغ قبل جمع البيانات، وضمنيا فإن هذه الأفكار المسبقة – عادة – لا يُعدل عنها حتى عندما تتوافر الحقائق أو أنها تؤثر في جمع هذه الحقائق وتفسيرها. (المترجمة)

(***) تشير *function* إلى الأدوارِ وطبيعتها وفاعليتها. (المترجمة)

(١)

النساء: أُنموذج للملكية الخاصة والأجساد التي يتلبسها الشياطين[١] ومجرد قِنى للآلهة اليونانيين *Greek demons*[٢]

روث بادل، لندن

بداية، سوف أتناول أنماط الفنتازيا[*] الذكورية أو تصوراتهم العامة عن الأنثى، وكذلك الاستراتيجيات التي انتهجها الذكران كي يفرضوا سيطرتهم على الإنـاث فـي الحياة الاجتماعية والطائفة الدينية[٣] التي يمكن أن نعزوها –عن اقتناع– إلى الإثنيين، وذلك في القرن الخامس قبل الميلاد. وخلف هذه كلمة "*Pattern*" تعني الأنماط والتصورات العامة معا، أظن أنه كان هناك شعور بأن الأنثى لديها فراغ جواني تملؤه ظلمة دامسة وحلك شديد يتفاعل معه، ويشكل نموذجًا لدى التفكير التقليدي الشائع عن الفراغ الداخلي الموجود داخل كـل شيء أو كل شخص سوىً مثل الذكور والكائنات البشرية. واعتقد اليونانيون أن العضو الذي نسميه "العقل" يقع في جوفه. وهذه العلاقة بما فيها من تبادلية[**] مجازية جزء من مجمل الأفكار والخواطر المتعلقة بالتلبس أو الاستحواذ الشيطاني، وبالذات تلك التي تقرن الاستحواذ أو التلبس بكل ما هو شهوي[***].

والأدلة التي تثبت وجود الأنظمة الذكورية التي تفرض الهيمنة والقيود على الإناث في الحياة الواقعية قليلة ومُلتبسة، بينما نجد الأدلة التي تثبت افتتان الرجال بالنساء وولعهم بهن أكثر وفرة ولكنها أكثر غموضًا (جولد ص ٣٨ – ٤٢). وهذه الأدلة غامضة ومستغلقة لأنها – أساسًا – أدبية، وربما كانت عرضة للتشويه[****]

(*) عملية تخيل الأشياء والأحداث في نطاق الصور الذهنية، وهو نوع من التفكير الاجتراري يميل مع الهوى. (المترجمة)

(**) تشير *interaction* إلى التأثير التبادلي بين نسقين أو أكثر. (المترجمة)

(***) تعني *erotic* (شهوي أو إيروسي) وهي تطلق على التنبيهات والأحاسيس والمشاعر الجنسية وكذلك الفرد الذي ينصب اهتمامه على تلك المشاعر والأحاسيس. (المترجمة)

(****) أي التواء العبارات أو الأفكار البَدهي منها وغير البدهي بحيث لا تفي بالحقيقة. (المترجمة)

والتحريف بسبب الأعراف والتقاليد الأدبية(*) بما لا يفي بالحقيقة. والعبارات التي تصف المجتمعات اليونانية، وخاصة تلك التي تعني بما يعكسه نوع الجنس – ذكر أم أنثى – على محيطه تستهل دائمًا بكلمة "ربما أو لعل".

والبراهين التي استندت إليها – رغم ذلك – أدبية في الأساس مستخلصة من التراجيدية(٤) الأثينية التي كتبت في القرن الخامس، ومنها انتهيت إلى استنتاج مفاده أن الوَله والولع بالنساء كان عاملا مهما وله مغزى في تحديد وتكوين وتأليف البنى الأدبية الأثينية الذكورية مثل التراجيديا. وفي هذه النماذج من الفنتازيا نجد أن الشعور بأن النساء عُرضة – بشكل خاص – لتلبس الأرواح الشريرة والأبالسة وأطياف الشياطين يلعب دورًا حيويا في تلك البنى.

المجتمع والطائفة الدينية وهيمنة الذكور وضروب الحصار

إن الأنظمة اليونانية للفنتازيا والعائلة بوجه عام ومن منظور تكافؤ الأضداد الذي يَسم نظرة الذكور للإناث – تعكس وجهة النظر القائلة بأن الأنثى يمكن أن تهدد النظام الذكوري والحياة الذكورية وتمثل خطرًا على سلامة عقولهم وصحتها. ومعظم الشياطين والجن في ناموس الآلهة اليونانية ينقسمون لفئتين: الأولى، تصطاد جموع الضحايا من البشر (كما في الإيرينيات *Erineys*(٥) أو ربات العذاب *furies*)، والثانية تقوم باغتيال العقول (مرة أخرى مثل الإيرنيات أو الشيطانة ليسا *Lyssa* أي "الجنون" *madness*")، والفئتان أنثويتان(**)، كما صورت النساء كذلك

(*) تشير *Conventions* إلى عرف اجتماعي ناشئ عن محاكاة معاصري المرء أكثر من أن ينشأ من اتباع أسلافه. ويعترف به عادة على أنه مطلق الإلزام، ولكنه يعمل بطريقة سوية في شئون السلوك والاتجاهات الصغرى. (المترجمة)

(**) تشير *female* إلى الصفات التي من جوهر أو حقيقة جنس الأنثى. (المترجمة)

بوصفهن مخلوقات أرضية(*) ***chthonic*** (أي ولدن من الأرض ***earth , chthon*** وأحيانًا أخرى تطلق عليهن مسميات، مثل "بنات الليل ***Daughters of night***". وارتبطت الأنثوية بوضعية(**) متصلة بالأرض التي ولدت وانبثقت منها، وبالقدرة على سلب العقول وسكنى الظلام. ويتجسد الرعب من الشّره الذي تتصف به الجنسانية(***) الأنثوية في الأسماء التي شاع إطلاقهـا على العاهرات، مثل "اللبؤة ***the lioness***" أو "النمرة ***the panther***"(٦).

ويفترض أن أنماط الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية التي سادت تعبر عما يُكِنُّه الذكور نحو كل ما هو أنثوي باعتباره ينطوي حتمًا على تهديد ويضمر شرا مستطيرًا لهم، ومن ثم يجب كبح زمامه. وتتنوع مثل هذه الأنماط والنماذج عبر المجتمعات اليونانية. ولم نعثر سوى على عدد قليل من الأدلة التي تقطع بأن فرض السيطرة على الإناث لم يكن مُفَعَّلاً وساريا في أي مجتمع سوى المجتمع الأثيني (تشابس، ص ١٩٨)، حيث لم تكن للنساء أي إرادة تذكر في اختيار بعولهن سواء كن عذارى أو أرامل. وتعامل معهن النظام الاجتماعي باعتبارهن مجرد وسائل لنقل الملكية وتوريثها، ولم يتمتعن بأي حق في التصرف أو إدارة ما ورثن من

(*) أرضي ***chthonic*** أو ***chtonic*** من اللفظ اليوناني ***chton*** وهو يشير إلى العالم المحسوس الذي يرتبط بالشهوات واللذات والشواغل الأنثوية التي تتجمع قاطبة في الأنثى. (المترجمة).

(**) تشير *status* إلى وضع أحد الأفراد في جماعة بشرية معبرًا عنه بموقفه النسبي في التركيب الطبقي، الشرف أو التكريم الذي يلقاه، والنفوذ الرسمي وغير الرسمي الذي يتمتع به، وبينما الوظيفة أو الطبقة تمنحان المركز عادة فيما لا يفعلان ذلك دائمًا؛ لأن الحالة القانونية والاجتماعية والاقتصادية تتوقف دومًا على الآخرين في الجماعة أو المجموع. (المترجمة).

(***) *Sexuality*، تطلق عمومًا فيما يتعلق بالجانب العقلي لكل طبائع الجنس الأولية والثانوية، وتعني أيضًا فرط نمو الدوافع الجنسية، و*sex* يشير إلى التمييز في خصائص الطباع بين الذكر والأنثى، و*sexism* أي جنسي يعني هيمنة الرجال والتمييز لجنس الرجل في سائر المؤسسات والبنيات الاجتماعية. (المترجمة).

تركات (ليفكوفتز، وكانت ١٩٨٢، ص ٣٣: ٤٠)، أما الحماية الشرعية لحقوقهن في الميراث فكانت غير واردة؛ لأنهن عاجزات عن تقرير مصائرهن (جولد ١٩٨٠، ص ٤٣ – ٥٦). ونستدل على أن المجتمع الأثيني اعتبر النسوة مجرد قِني من الأقوال المأثورة التي يتم تداولها، مثل "إن الزوجة الخنون أعظم ما ملكت *ktema*، والملكية في اليونانية كلمة ليست بالمذكر ولا بالمؤنث"(٧). وبناء على ذلك كانت النسوة في أثينا مجردِ ملكية خاصة.

وتأملات الأثينيين لمناشط المرأة في إسبرطة(*) يعد بمثابة مُرَشِّح من خلاله وصلت إلينا مادة تفسر اختلاف أوضاع الإسبرطيات عن نظيراتهن الأثينيات، فقد أصيب الأثينيون بصدمة عندما رأوا النساء في إسبرطة ينخرطن في الحياة العامة أكثر من الأثينيات اللاتي حجبن عن الحياة العامة لدرجة بلغت حد عدم تداول وإخفاء أسماء السيدات المبجلات عن العامة(٨).

إن الحصار الصارم الذي فرضه الذكور حول النساء يكشف بالقرائن والشواهد والحجج الصورة السائدة عن الذكور في المجتمع الأثيني في القرن الخامس، كما أنه يكشف عن الطرائق التي ساسوا بها الناس. وتزامن ازدهار التراجيدية الأثينية مع إحكام قبضة الأثينيين الإمبريالية على الدويلات اليونانية الأخرى. وانتقد ثيوسيديدس(**) *Thucydides* المؤرخ الأثيني الذي عاش في القرن الخامس

(*) من القرن السادس إلى الرابع ق. م كانت الإسبرطيات هن الوحيدات في جميع أنحاء هيلاس المتحررات، فكان من حق المرأة الإسبرطية الوارثة الانخراط في مناشط المجتمع وفعالياته، ولأن إسبرطة كانت اتحادًا بين خمس مدن، فكانت المدينة أو الدولة التي طبقت النظام الديمقراطي. (المترجمة)

(**) يعتبر أعظم المؤرخين اليونانيين (٤٦٠ – ٤٠٠ ق. م)، ألف كتاب تاريخ حرب البلوبونيز *History of Peloponnesian war* الذي يجسد الصراع بين أثينا وإسبرطة في القرن الخامس ق. م. (المترجمة)

الشخصية الأثينية لانقيادها للكورنيثى *Corinthian*(*) الذي شجع الإسبرطيين على مناوأة الإمبريالية(**) الأثينية، فقال: "إن الأثينيين مواطنون يتسمون بالحيوية ومقدامون وعاشقون للمغامرة، فقط إذا كانوا خارج بلادهم، أما في وطنهم، فيملؤهم حب جارف للتملك، من الفعل *ktasthia* أي امتلاك الشيء". واستخدم المؤرخ الفعل *ktasthia* مرارًا وتكرارًا في هذه الفقرة. والشيء الوحيد الذي لم يرغب الأثينيون قط في "امتلاكه" هو راحة البال، كما أنهم لا يدعون أحدًا ينعم بها. وقال المؤرخ: إن السكينة هي الملكية الوحيدة التي لا يرغبون فيها، مما يجعلهم خطرًا مُحدقًا بالآخرين. واختلق ثيوسيديدس ردا من الأثيني على نقده فقال: "إن الأثينيين قبلوا "الحكم" عندما مُنح لهم، وعلاوة على ذلك فإن هناك قانونًا أبديا ينص على أن الأقوى يسود الأضعف حتما(٩). وقد رسم ثيوسيديدس صورة للأثيني الذكر حيث يتمحور اعتداده بنفسه حول رغبته في فرض سيطرته على *allotrian* والتي تعني "الأجنبي"، أو "الغريب" والتي تستخدم كذلك في معظم الأحوال بمعنى "الآخر" في مقابل "الذات". وهذه النظرة حكمت – قطعًا – العلاقة الذكورية – الأنثوية، وتساعد على فهم وتفسير اتجاهات الأثينيين الذكور نحو المرأة الإسبرطية. واعتبر الأثينيون كل من يعجز عن فرض هيمنته على "الآخر" – كما يفعلون – هو الأضعف، ومن ثم الأقل قدرة على السيطرة والتحكم في حريمه.

(*) أحد أبناء مدينة كورنثة باليونان والتي اشتهرت قديما بممارسة المجون والفجور. (المترجمة)

(**) *Imperialism*، ظاهرة اقتصادية سياسية عسكرية تتجسد في إقدام الدول القوية على التوسع وفرض سيطرتها على شعوب وأراضٍ أجنبية دون رضى تلك الشعوب بهدف استغلالها وإخضاعها ونهب ثرواتها. (المترجمة)

والمدينة – الدولة[*] في اليونان والتي تطورت منذ العصر الأركي[**] القديم وحتى الكلاسيكي صُورت – على نحو خيالي – حسب شخص الإله الحارس لها (سنودجراس ١٩٧٧)، ومن المفترض أن هذه النظرة ترجع إلى الوشائج التي ظلت تربط بشكل تقليدي بين عالم الآلهة وعالم البشر؛ أي بين الناسوت واللاهوت. وكانت الربة أثينا[١٠] كما عرفها اليونانيون القدماء – في الأساس – "شاكية السلاح، وحامية حمى المدينة"، بل كانت مهمتها الرئيسية في عالم الربوبية المركزي هو حماية مليك أثينا الأسطوري أريختونيوس[***] ***Erichthonias*** (هوكر، ١٩٦٣). وذكر على لسان الرواة في مسرحيات الشاعر اليوناني هومر[****] أن الربة أثينا كانت تحمي الشخوص الذكورية المهمة مثل ديوميديس[١١] ***diomedes*** وأخيل[١٢] ***Achilles*** أو أوديسيوس ***Odysseus***[١٣]. وكذلك أرغم أخيل الربة أثينا على أن تعترف (أوميندويس ***Eumendius , 736***) أن لا أم لها. وارتبطت هوية أثينا – الإلهة – بشكل وثيق – بعالم الذكور – والأثيني الذكر. واستنادًا إلى دوره القيادي المهيمن على الآخرين يشعر بأنه جدا مدعوم في جميع أفعاله بسبب علاقته الوطيدة بالفارسة المدججة بالسلاح، وحامية حمى المدينة... أثينا.

(*) نظام أو كيان سياسي محوره مدينة مستقلة تنحصر فيها السيادة والعصبية وتفرض هيمنتها على مدن وقرى ومستعمرات أخرى، ونشأت المدينة – الدولة في اليونان حول المرافئ أو المدن التجارية. (المترجمة)

(**) ***Archaic***، صفة مميزة للمخلفات العقلية لماضي الإنسان قبل التاريخ خاصة الشعوري منها ويمتد العصر الأركي من ٧٥٠ إلى ٥٠٠ ق. م. (المترجمة)

(***) ملك أسطوري لأثينا، ابن هيفايستوس وجيا. (المترجمة)

(****) هومر أو هوميروس، صاحب الإلياذة، والأوديسة أعظم الآثار الأدبية اليونانية وسمي أمير الشعراء اليونانيين، إذ يمتاز شعره بالقوة والصفاء ودقة التعبير. (المترجمة)

إن المجتمعات اليونانية التي يسودها ويسوسها الذكور، قصرت دور النساء- عامة - على أداء الشعائر الدينية[١٤]، والإشراف كذلك على عمليتي الولادة والوفاة باعتبارهما من التجارب الانتقالية، أي إن الإناث يلعبن دور الوسيط للدخول إلى الظلمة والخروج منها، فالوفاة انتقال إلى الظلمة والميلاد انبعاث إلى النور[١٥]، أي أن صورتهن مرتبطة بأداء خدمة مزدوجة ذات وجهين، وهي إخراج الجسد من الرحم ثم حمله إلى القبر، والعبور بالروح إلى ما يمكن أن يتخيله العقل من عالم مليء بالغموض والعتمة إلى مثوى الأموات، هاديس[١٦] ***Hades***، إلى العدم. وفي الأدهر السحيقة، الأركية، كان الخلق يرتعدون من الموت (سورفينو- إنوود، ١٩٨١) ويعزى شعورهم المخيف والمؤلم نحو قوى الموت المسببة للتلوث والفناء إلى طبيعة الطقوس التي تلازم وتصاحب عمليتي دفن الموتى وإعلان الحداد، وهي الشعائر التي تؤديها - عادة وبشكل تقليدي - النسوة. وحسب المفهوم الذكوري فإن أهلية[*] النساء للتوسط ومراقبة الانبثاق من العتمة أو الرجوع إليها[**] ترجع لقابليتهن للاتصال والتواصل مع كل ما هو ملوث نجس وفاسد. وهكذا اندغمت عند اليونانيين - مثلهم مثل بعض الثقافات الأخرى - مفاهيم التقديس مع مفاهيم النجاسة والدنس والدنايا الخُلقية خاصة إذا تعلق الأمر بالحريم (هناك علاقة لغوية بين ***hagnos*** أو ***hagios*** التي تعني في اللاتينية "المقدس" ولفظة ***agos*** التي تعني "الملوث"). واعتبر اليونانيون - مثلهم مثل الثقافات الأخرى - جسد الأنثى وتكوينها البيولوجي ملوثًا للرجل، فحرم عليه لمسها أثناء حيضها أو بعد مخاضها، وحرم عليه دخول المعابد بعد مضاجعتها. وكما كان يحدث في المجتمع الذي كتب فيه الشعر التاميلي[***] القديم حيث ذُكر أن كل ما يخرجه جسد الأنثى من عرق وبول ودم طمث نجاسة، بل إن مجرد لمس لبن الرضاعة لصدر الرجل يدنسه،

(*) ***Aptitude***، قابلية، أي القدرة التي جُبل عليها المرء كي يؤدي شيئًا معينًا. (المترجمة)

(**) أي إن الأنثى تقيد المرء بالدورات الأبدية في دولاب الولادة والموت. (المترجمة)

(***) لغة ولاية مدراس بالهند والأجزاء الشرقية من سيلان. (المترجمة)

على الرغم من أن المرأة اعتبرت في المجتمع ذاته رمزًا للقدسية (هارت ١٩٧٣). وتوجد النظرة الثنوية نفسها في بعض الثقافات الأوربية التي سادت في العصور الوسطى، حيث اعتبرت براعة وأفانين النساء وشطارتهن في التعامل مع أكثر جوانب عالم الربوبية دنسًا وظلمة يرجع إلى توحدهن البيولوجي والثقافي مع كل ما يدخل إلى عالم الظلمة أو ينبثق منه، سواء كان مصدر هذا الحلكة من العالم السفلي أو الجسد الأنثوي(١٧).

وأسندت بعض الطوائف اليونانية للنساء بعض الأدوار ذات طبيعة تعكس نظرة هذه الطائفة لطبيعتهن البيولوجية ووظائفها. وعادة ما تلزم النساء دور العبادة أو يقمن بأداء الشعائر الدينية للطائفة بينما يقرن في دورهن (وقر – المرجع نفسه). وأحيانًا يقمن على حراسة الأشياء المقدسة التي تكون مخبأة – عادة – في أماكن خفية سرية(*) مثل الأشياء الخرساء أو الصامتة ***arrheta*** " التي يتم الكشف عنها في أعياد الباناثينايا(١٨) ***panathenaea*** المهيبة التي تقام في مدينة أثينا، إلا أن كل ذلك لم يكن يتم إلا في حضرة الذكور وتحت إشرافهم، إذ كان الذكور في مدينة دلفي(١٩) ***Delphi*** يقلدون الأصوات السداسية التفاعيل(**) ***hexameters*** التي تنطلق من أفواه الكاهنات بمجلس بثيا(***) ***Pythia*** (حسب التقاليد الدلفية، بارك وروميل ١٩٦٥، الجزء الأول ص ٣٤).

(*) في الديانات القديمة توجد مشاعر تقديس بدائية لكل ما هو خفي، كما يوجد تبجيل لكل ما هو مستور أو مستغلق على الفهم، وكان الإيمان بالأرواح والأشباح أصيلا في بديهة الإنسان البدائي التي كانت في معظمها ميتافيزيقية. (المترجمة)

(**) أداة الشعر الملحمي، وهو تقسيم كمي وليس كيفيا؛ أي إنه لا يقوم على النبرة بل على الحروف والمقاطع، أي الزمن الذي يستغرقه نطق كل حرف وكل مقطع. (المترجمة)

(***) كاهنة أبوللو في مدينة دلفي، وقيل إن الكاهنة العرافة بيثيا كانت تستنشق الأبخرة البركانية المتصاعدة على أنها أنفاس آلهة الأرض وهي جالسة على المرتكز المقدس بقوائمه الثلاث وكانت تمضغ أوراق الغار فتسبب لها حالة من الوجد والذهول تجعلها تغيب عن الوعي وتطلق كلمات محمومة يتلقاها كهنة أبوللو ويؤولونها على ما يطيب لهم ويتراءى. (المترجمة)

ويمكن تفسير انخراط النسوة في الطوائف الدينية الأكثر إظلامًا أو "السوداء" في اليونان أو في أوربا في العصور الوسطى[٢٠] بطريقتين: إما أن النساء اخترن أداء هذه المهمة طواعية وإما قمن بها انصياعًا لأوامر الذكور وبتكليف منهم. والمثير للجدل أن النساء اللاتي جُردن من حقهن في المشاركة السياسية تحولن إلى ممارسة شعائر الطوائف الدينية وطقوسها "كبديل" – من بعض الوجوه – للطائفة التي تهيمن عليها الدويلة التي تعني غالبًا عند اليونانيين الطائفة الأوليمبية أو عالم الأوليمب(*) (فيرنانت ١٩٨٠، ص ١٠٨) وعلى النقيض من التضمينات السابقة هناك ما يؤكد أن النساء في المجتمعات اليونانية قمن بأدوار جوهرية في الطوائف الدينية الخاصة بعالم الأوليمب، منها حراسة "الأشياء الخرساء" في المهرجان الأثيني الديني الرئيسي (جولد ١٩٨٠، ص ٥١). ومنذ أن قلص الذكور الدور الذي تقوم به الإناث فاقتصر على الطوائف الدينية التابعة لعالم الأوليمب، ومنذ أن تجنبوا أي اتصال مباشر بكل ما هو ملوث فيهن وكل ما هو مصدر للخطر بهن، وذلك بسبب انخراطهن في الطوائف الدينية الأرضية(**) ***chthonic***، بدا من الأرجح أن الذكران في اليونان – على الأقل – اعتقدوا بأن الوظائف البيولوجية لجسد الأنثى – في حد ذاتها – مصدر يسبب لهم النجاسة، واعتبروا أيضًا أن علاقة النساء بالكيانات الإلهية الأرضية، خطر محدق بهم حتى لو كانت هذه الأدوار بتكليف من الذكور. وفي ثقافات شتى تفاوت استغلال نزوع الأنثى

(*) اعتقد اليونانيون أن الأرض قرص دائري، تقع بلدهم في وسطه وأن جبل الأوليمب ***Olympus*** مأوى الآلهة هو مركزها تمامًا. ويقع الجبل في تساليا في الجزء الشرقي من اليونان وذروة جبل الأوليمب هي أول مراقي السماء. (المترجمة)

(**) هناك جانب من الديانة اليونانية يسمى "البرزخية ***Chthonian***" يتصل بعبادة آلهة الظلمة والارتياع منها، وتسكن تلك الآلهة العالم السفلي مع ربات العذاب والأشباح والأرواح المنتقمة التي تنشر الشر والخبث وتحدث التلبس والهواجس وتخلجات الجنون. (المترجمة)

على الرغم من أن المرأة اعتبرت في المجتمع ذاته رمزًا للقدسية (هارت ١٩٧٣). وتوجد النظرة الثنوية نفسها في بعض الثقافات الأوربية التي سادت في العصور الوسطى، حيث اعتبرت براعة وأفانين النساء وشطارتهن في التعامل مع أكثر جوانب عالم الربوبية دنسًا وظلمة يرجع إلى توحدهن البيولوجي والثقافي مع كل ما يدخل إلى عالم الظلمة أو ينبثق منه، سواء كان مصدر هذا الحلكة من العالم السفلي أو الجسد الأنثوي[١٧].

وأسندت بعض الطوائف اليونانية للنساء بعض الأدوار ذات طبيعة تعكس نظرة هذه الطائفة لطبيعتهن البيولوجية ووظائفها. وعادة ما تلزم النساء دور العبادة أو يقمن بأداء الشعائر الدينية للطائفة بينما يقرن في دورهن (وقر - المرجع نفسه). وأحيانًا يقمن على حراسة الأشياء المقدسة التي تكون مخبأة - عادة - في أماكن خفية سرية[*] مثل الأشياء الخرساء أو الصامتة ***arrheta*** " التي يتم الكشف عنها في أعياد الباناثينايا[١٨] ***panathenaea*** المهيبة التي تقام في مدينة أثينا، إلا أن كل ذلك لم يكن يتم إلا في حضرة الذكور وتحت إشرافهم، إذ كان الذكور في مدينة دلفي[١٩] ***Delphi*** يقلدون الأصوات السداسية التفاعيل[**] ***hexameters*** التي تنطلق من أفواه الكاهنات بمجلس بثيا[***] ***Pythia*** (حسب التقاليد الدلفية، بارك وروميل ١٩٦٥، الجزء الأول ص ٣٤).

(*) في الديانات القديمة توجد مشاعر تقديس بدائية لكل ما هو خفي، كما يوجد تبجيل لكل ما هو مستور أو مستغلق على الفهم، وكان الإيمان بالأرواح والأشباح أصيلا في بديهة الإنسان البدائي التي كانت في معظمها ميتافيزيقية. (المترجمة)

(**) أداة الشعر الملحمي، وهو تقسيم كمي وليس كيفيا؛ أي إنه لا يقوم على النبرة بل على الحروف والمقاطع، أي الزمن الذي يستغرقه نطق كل حرف وكل مقطع. (المترجمة)

(***) كاهنة أبوللو في مدينة دلفي، وقيل إن الكاهنة العرافة بيثيا كانت تستنشق الأبخرة البركانية المتصاعدة على أنها أنفاس آلهة الأرض وهي جالسة على المرتكز المقدس بقوائمه الثلاث وكانت تمضغ أوراق الغار فتسبب لها حالة من الوجد والذهول تجعلها تغيب عن الوعي وتطلق كلمات محمومة يتلقاها كهنة أبوللو ويؤولونها على ما يطيب لهم ويتراءى. (المترجمة)

ويمكن تفسير انخراط النسوة في الطوائف الدينية الأكثر إظلامًا أو "السوداء" في اليونان أو في أوربا في العصور الوسطى[٢٠] بطريقتين: إما أن النساء اخترن أداء هذه المهمة طواعية وإما قمن بها انصياعًا لأوامر الذكور وبتكليف منهم. والمثير للجدل أن النساء اللاتي جُردن من حقهن في المشاركة السياسية تحولن إلى ممارسة شعائر الطوائف الدينية وطقوسها "كبديل" – من بعض الوجوه – للطائفة التي تهيمن عليها الدويلة التي تعني غالبًا عند اليونانيين الطائفة الأوليمبية أو عالم الأوليمب(*) (فيرنانت ١٩٨٠، ص ١٠٨) وعلى النقيض من التضمينات السابقة هناك ما يؤكد أن النساء في المجتمعات اليونانية قمن بأدوار جوهرية في الطوائف الدينية الخاصة بعالم الأوليمب، منها حراسة "الأشياء الخرساء" في المهرجان الأثيني الديني الرئيسي (جولد ١٩٨٠، ص ٥١). ومنذ أن قلص الذكور الدور الذي تقوم به الإناث فاقتصر على الطوائف الدينية التابعة لعالم الأوليمب، ومنذ أن تجنبوا أي اتصال مباشر بكل ما هو ملوث فيهن وكل ما هو مصدر للخطر بهن، وذلك بسبب انخراطهن في الطوائف الدينية الأرضية(**) ***chthonic***، بدا من الأرجح أن الذكران في اليونان – على الأقل – اعتقدوا بأن الوظائف البيولوجية لجسد الأنثى – في حد ذاتها – مصدر يسبب لهم النجاسة، واعتبروا أيضًا أن علاقة النساء بالكيانات الإلهية الأرضية، خطر محدق بهم حتى لو كانت هذه الأدوار بتكليف من الذكور. وفي ثقافات شتى تفاوت استغلال نزوع الأنثى

(*) اعتقد اليونانيون أن الأرض قرص دائري، تقع بلدهم في وسطه وأن جبل الأوليمب ***Olympus*** مأوى الآلهة هو مركزها تمامًا. ويقع الجبل في تساليا في الجزء الشرقي من اليونان وذروة جبل الأوليمب هي أول مراقي السماء. (المترجمة)

(**) هناك جانب من الديانة اليونانية يسمى "البرزخية ***Chthonian***" يتصل بعبادة آلهة الظلمة والارتياع منها، وتسكن تلك الآلهة العالم السفلي مع ربات العذاب والأشباح والأرواح المنتقمة التي تنشر الشر والخبث وتحدث التلبس والهواجس وتخلجات الجنون. (المترجمة)

الفطري[*] إلى الامتزاج بالظلمة ومصاهرتها[**]، واستخدامها مادة لنسج الأساطير والخيالات حولها. وفي اليونان، أظن أن الذكور استغلوا العلاقة التي استشعروا وجودها بين الحريم وأكثر جوانب عالم الكيانات الإلهية ظلمة، وحاصروا هذه العلاقة وفرضوا عليها سلطاتهم وهيمنتهم، كما قرروا طبيعة المهام التي سيقوم بها الإناث نيابة عنهم، ومنها الاتصال بالأشياء والقوى الخارقة المدنسة.

ومن المفترض أن تسمح الميناديات[٢١] ***Maenadism*** - باعتبارهن جزءًا من الطائفة الباخوسية[٢٢] ***Bacchic*** للنسوة بالانفلات من عقالهن. والتملص من ضروب الحصار التي يفرضها الذكران عليهن، سواء في الحياة العائلية أو الدينية حيث يأخذن على عاتقهن مسئولية إقامة هذه الشعائر، إلا أن طبيعة المينادة ووضعيتها أو حتى وجودها عند الأثينيين في العصر الكلاسيكي (مقارنة بعصر ما بعد الكلاسيكي ***post – classical***) ضعيفة على نحو يشعرنا بالعجز (هينرتشر، ١٩٧٨). أما العمل الأدبي "باخوس" الذي كتبه يوريبيديس[***] ***Euripides*** ومنه استلهمنا أفكارنا، وربما يكون مجرد أثر أدبي، فعنصراه: الأسطورة والخيال، وأنه لم يكن

(*) ***Propensity***، لفظ قديم بعض الشيء للنزعة أو اللون النزوعي القوي الدائب نحو لون بعينه من الفعل. (المترجمة)

(**) تشير ***affinity*** إلى علاقة شراكة، وزواج تعاقدي، واشتراك المصالح في المصاهرة كقرابة، والتجاذب تجاه شخص من الجنس الآخر له جاذبية خاصة كالتي تجعل بعض عناصر أو جزئيات المادة تتقارب وتتجاذب في اتحاد كيميائي. (المترجمة)

(***) ولد في سلاميس (٤٨٠ - ٤٠٦ ق. م) وهو آخر شعراء الثالوث التراجيدي الخالد أسخيلوس وسوفوكليس، ومن أهم أعماله ميديا (٣٤١) وهيبوليتس (٤٢٨) وإلكترا (٤١٨)، ونساء طروادة (٤١٥)، وأيون (٤١٣)، وإيفجينيا في إيلوس (٤٠٦) وأخيرًا الباخوسيات. (٤٠٦) واشتهر بأنه لا يميل للجنس الآخر حتى لقب بعدو المرأة وهو ما يتجلى في النماذج الشيطانية التي رسم بها بعض شخصياته النسائية. (المترجمة)

هناك أي تأثير حقيقي لأي طائفة دينية معاصرة يعرفها الأثينيون على ما لديهم من خبرات ومدركات وأفكار. ولأن الحال كذلك فإن باخوس أمدنا بدليل يحمل مغزى وإن كان مستغلقا، أي يقبل أكثر من تفسير عن الأفكار التي يمكن أن ينتجها خيال الذكور فيما يتعلق بفكرة فرار النسوة من محابسهن إلى القفار والأحراج. وربطت المسرحية بين صورة النساء اللاتي فقدن عقولهن وأصابهن الجنون، وصورة النساء اللاتي هربن من بيوتهن حيث أماكن الطبيعة وحيث يجب أن يقرن. ثم ربطت كلتا الصورتين بمرحلة تمزيق جسد الملك وهو حي(*) (دودوس ١٩٥١ ص ٦: ٢٧١) وهو الملك الذي انهار ملكه ونفي وشتتت عائلته (عابدات باخوس، ٦٣٣، ٦٣: ١٣٥٠) وتجسد المسرحية العلاقة التي تربط بين الطبيعة البيولوجية الثابتة والقوية للأنثى والطبيعة الحيوانية البرية المتوحشة؛ وذلك لأن الإناث قادرات على الإنجاب فنجد أن الميناديات يرضعن صغار الحيوانات الضارية، كما تُرينا المسرحية كيف يفسد النظام الذكوري، والذكر الفرد. هذه العلاقة السارية بين الطبيعتين، وكذلك العلاقة بين النساء والإله الذي دفعهن للهرب من دورهن في خبل مأفون (عابدات باخوس، ص ٣٣). وهناك نصوص مسرحية كتبت في مراحل مبكرة نجد فيها –

(*) كانت الرقصات الجبلية الشتوية التي تقيمها عابدات باخوس أو الباخيات أو الباخوسيات؛ أي تابعات الإله باخوس أو راهباته تنتهي إلى شعيرة ذات شقين: (١) التمزيق ***sparagons***، (٢) الالتهام ***Omsphagia***، أي إن الباشيات المجذوبات السكراوات تسيطر عليهن جذبة التجلي الإلهية وتصبح كل واحدة تواقة إلى تمزيق جسد حي، حيوان أو إنسان حتى ولو كان طفلاً ثم تلتهمه شيئا فشيئًا، وبهذه الوجبة الطقوسية تتحد مجذوبات باخوس مع الإله وربما أصبحن بهذه الطريقة الإله ذاته. وكانت عابدات باخوس أو باكخوس يحملن عصا تتوجها حلية على شكل ثمرة الصنوبر وتلتف حولها أغصان كروم دقيقة وهي شعار باخوس؛ أي صولجانه ***thyrsus***، الثيرسون، أو الصولجان الباكخوسي. (المترجمة)

بالفعل – هذه المــوتيفات(*)، ويُرينا أسخيليوس(**) ***Aeschylus*** الميــنــاديــات يمــزقــن أوصال أورفيوس(٢٣) ويقطعنه إربا وهو الذي كان– بمعنى من المعاني– الخالق الأصلي والأوحد للنظام (كانت الموسيقى(٢٤) في التقاليد اليونانية تُجسد التوازن الأمثل للنظام) وهو الذي طوع – بأنغامه– القوى البشرية وروّض الطبائع الحيوانية الشرسة، ومع ذلك قامت الميناديات المجذوبات بتمزيق جسد هذا الرجل الذي مَثَّل اتساق النظام الذي ناضل بنثيوس(***) ***pentheus*** للحفاظ على سلامته واستقراره. وسبق ذلك استخدام الشعراء قصة بنات بروتيس(****) ***proteus*** اللاتي حلت عليهن لعنة إحدى الربات وأصبن بمسّ من الجنون، فَهِمْنَ على وجوههن في الجبال، وَرُحْنَ يستدرجن ويغوين الذكور – رغم ازدرائهم لهن – بالإيحاءات والإغراءات الجنسية(٢٥). ولعل التوازن الشعائري الذي يتحقق لبعض هذه العناصر الواردة في مثل هذه الأساطير، يتحقق في المهرجان الأثيني

(*) في اللاتينية ***Motivus*** هي ملمح بارز أو ثيمة (موضوع) رئيسية. (المترجمة)

(**) أسخيليوس (٥٢٥: ٤٥٠ ق. م)، أبو التراجيديا اليونانية ***Patera tragadias***، ألف ثلاثية الأوريستا التي تتكون من أجاممنون، وحاملات القرابين، والصافحات، وهو شاعر مجود موهوب، حملت جميع أعماله إلى جانب شحنات الانفعال الغنية، دلالات تجسد قضية الصراع بين العقل والتعطش إلى المحرم وتنتصر لفكرة العدالة. (المترجمة)

(***) ملك أرستقراطي محافظ، احتقر عبادة باخوس لكونها عبادة دخيلة وغريبة، وعارضها لأنها تدفع للفسق والفساد وتزيل الفوارق بين الطبقات ومن ثم تهدد النظام الاجتماعي والمبادئ الأخلاقية. (المترجمة)

(****) عراف عجوز، وراعي الكائنات في البحار، ويخضع لرب البحار، بوسيدون، ويسكن إما في جزيرة الفراعنة بالقرب من مصب نهر النيل، أو جزيرة كاربثيوس ***carphathus*** التي تقع بين كريت ورودس، وهو مُطّلع على الماضي والحاضر والمستقبل، ولكنه يأبى أن يطلع أحدًا على ما يعرفه، وكانت لديه القدرة على التحول لأي شكل. (المترجمة)

المعروف باسم ثيسموفوريا(*) ***thesmophoria*** حيث يؤذن للنساء بالخروج من دورهن ويقمن بمخالطات جنسية خليعة وماجنة (جولد ١٩٨٠، ص ٥١).

ورغم أن المجتمع الذكوري ربما فرض قيودًا على حرية الإناث وأَطَّر علاقة الذكر بكل ما يخرج من أجسادهن معتمدًا على حقيقة غير دقيقة وهي طبيعة وظيفتهن في بعث الأشياء إلى النور أو استيلادها وانبثاق الأشياء من ذواتهن، وتكليف النساء بمهام أداء الشعائر الدينية الخاصة والكشف عن الأسرار(**) والخفايا، وتولى تنظيم الاحتفالات الدينية التي يخرج فيها الإناث أنفسهن من مكامنهن، ولعبن دور الرواة في الأساطير والشعر حيث يهربن من المدينة ويلجأن للجبال. وأظن أن ذلك كله طرائق للتعبير بل وإثبات أن الطبيعة الأنثوية لها ما يقابلها في طبائع الحيوانات الضارية الشرسة والتي تتجلى في قدرتها على الحمل والإنجاب، والتي عبر عنها أيضًا كُتَّاب من الأطباء اليونانيين عندما وصفوا الطبيعة المتقلبة(***) والعدوانية لرحم الأنثى (ليفكوفتر ***1982***، ص ***225***، الملك، هذه الطبعة). وكما أن الذكور هم من تحكم في احتفالات العرَّافة "بيثيا" وما يصاحبها من نزق وشطط، فإنهم أيضًا من اختلق الأساطير واستغلها كي يُظْهِرُوا النساء في صورة المأفونات اللاتي أصاب عقولهن الخبل، وما يصيب عقولهن وأجسادهن من إبدال يزعزع استقرار المجتمع. ومهرجان ثيسموفوريا مدرج بالطبع في روزنامة الذكور كدليل إضافي على ما يدعونه عليهن من فعال النزق وصبوات الفجور.

(*) احتفال ديني يقام لتكريم الربة ديميتر، ثيسموفوزس ***Demeter thesomphoros*** والاسم ذاته محل جدل، فقد يترجم إلى "حاملة الكنز أو الثروة" أو "حاملة الأضحيات والقرابين" ويستمر الاحتفال ثلاث ليال تمسك فيه النساء القائمات على الاحتفال عن الطعام، وينتهي بموكب المشاعل، وتقوم فيه النسوة بفعال النزق والصبوات الفاجرة لزيادة خصوبتهن. (المترجمة).

(**) كانت عبادة الأسرار نحلة من نِحلهم. (المترجمة).

(***) تشير ***mobile*** إلى استطاعة التحرك أو الانكماش أو التقلب والمقدرة على القيام بتلك الحركات المعقدة المتآزرة. (المترجمة).

ويمكننا القول بأن الذكران قد تحكموا ووجهوا وربما استغلوا التشابه بين الطبيعة الأنثوية – كما يدركها الذكور – وطبيعة الحيوانات التي تستلزم معنى الانبثاق كي يبرروا اعتبارهم لها خطرا على المجتمع (الذكوري) إذا لم تُصفَّد وتَنْصَعْ لإرادتهم.

الفراغ الداخلي، العتمة الداخلية: الرموز التي تدل على مكونات النفس وأغوارها:

إن الفراغ الداخلي الـذي يحيط بالأنثى ويطوقهـا – سواء كانت بالمعبـد أو بالدار– يرمز إلى مكنونات الأنثى نفسها – كما يدركها الذكور – فكان "مأوى الحريم" أو "الحرملك"(*) *muchos* هو المكان الأكثر انعزالية وخصوصية في البيت الأثيني (ووكر – المرجع نفسه). وعثرنا على ما يبرهن – بمعنى من المعاني – على أن حياة الإناث في القرن الخامس – من حيث الطبقة الاجتماعية – لابد أنها انقسمت وظيفيا إلى دورين يعبر عن كل منهما المكان الذي تقطنه من تؤدي هذا الدور أو ذاك وكأنهما جنسان مختلفان، فهناك نوع من النساء المترفات يسكنّ المنازل الرخامية الفخمة ويرتدن الأماكن العامة والأغوار(**)، ويترددن على ساحات الألعاب الرياضية والمجالس الشعبية(***) متحررات من سجون المدينة وأصفادها، أما النوع الآخر من النساء فيعتقلن ويحبسن في أكثر حجرات منازلهن الطينية انعزالاً ولا يغادرنها – ولو مَلَكنها – إلا في أضيق الحدود. وهذا يذكرنا برواية هـ. ج ويلز ***H. G wells*** الخيالية "آلة الزمن ***the time machine***" وفيها تصاب المخلوقات التي تعيش في النور بالذعر من تلك التي تسكن الظلام.

(*) مكان مخصص لإقامة النساء في البيوت. (المترجمة)

(**) الجمعيات الشعبية في المدن الإغريقية. (المترجمة)

(***) الهيئة الدائمة للسلطة. (المترجمة)

ويتوسط معظم الأبنية اليونانية مكان مقدس، ففي كل بيت يوجد مقام للإلهة هستيا(*) *Hestia*، الرمز الأنثوي الذي يجسد الطهارة والورع واحترام الحرمات وتقديسها (فيرنانت ١٩٦٥). وداخل كل معبد يوجد صحن أو باحة تسمى أباتون *Abaton* أو أديتون *Adeton* أي "مكان لا يطؤه أحد" أو "محرم الدخول إليه". وصممت المباني اليونانية – الدور منها والمعابد – بحيث تكون صُرة المبنى معتمة (مثل الخوان أو الحرملك في المنزل والأباتون في المعبد وكلاهما يضاء بالمشاعل). ويحرم على الجميع دخول هذا المكان إلا الإناث اللاتي – ربما – رُسِمْن كاهنات في المعبد واللاتي يقطن دورهن. وربما كان هناك توازن لا شعوري في الوعي الذكوري بين هيئة هذا المركز وطبيعته أو الباحة المقدسة وبين هوية الأنثى وما يعتمل داخلها عقلاً وروحًا وجسدًا.

وأظن أن هذا التوازن هو الذي حدد استجابة الجوقة في عمل سوفوكليس(**) *Sophocles*، أوديب(***) في كولونوس *Oedipus at colonus*، وفي

(*) من ربات النار، وتسمى الراهبة، هستيا، وترمز للنار، ويطلق اسمها على المدفأة باعتبارها رمزًا للدفء العائلي وسمر الأسرة وبهجتها، وهي فستيا عند الرومان الذين اتخذوها ربة للأسرة وحامية الأزواج والأبناء والعائلات. (المترجمة)

(**) ثاني اثنين في التأليف المسرحي اليوناني (*494 – 406* ق. م)، أبدع أعمالاً أدبية خالدة منها "بنات تراخيس" وأوديب ملكًا، و"إلكترا". تتسم نزعته الفلسفية بالتبرم من الحياة والضيق بها وبالرثاء للإنسان فغلب على مسرحياته الطابع المعتم، وعني سوفوكليس بالمرأة فصورها على خطئه عارضًا ما هي عليه من عناد وصلف وضعف وانفعال في تحليل دقيق دون تجنٍّ أو غلو بل يطالع الناس بما عرفوه عنها. (المترجمة)

(***) أوديب الذي قتل أباه وهو لا يعرفه ثم تزوج زوجته وهو لا يدري أنها أمه، وبعد اكتشافه لخطئه المشين وافتضاح أمره أنزلت به الآلهة عقابا سماويا ولقي ما لقي من آلام وأحزان. (المترجمة)

برولوج(*) المسرحية يظهر أوديب وهو يمشي إلى الأيكة التي أدركت أنتيغونا *Antigone* في الحال أنها غيضة مقدسة ومحرمة، ويقول الغريب المرتحل الذي يجهل هوية أوديب: "إنه وطأ مكانًا مقدسًا لا يجب أن يطأه أو يلمسه أو يسكنه مخلوق" (٩: ٣٧)، فهتفت الجوقة "اُخرج من هنا *ektopios*" وعندما رأينه داخل الغيضة صِحْنَ فيه قائلات: "يا لبشاعة ما نرى، يا هول ما نسمع" (٤١ - ١١٨)، وهنا أوجد سوفوكليس توازنا بين رد فعلهن عندما أصابهن الرعب وهن يرين أوديب بالأيكة، ورد فعلهن عندما تعرفن على هويته (حيث كان اليونانيون - قاطبة- يعرفون أن أوديب قتل أباه وضاجع أمه). وتملك الرعب من الجوقة مرة أخـــرى عندما أخبرهم أوديب (٢٣ : ٢٢٢) أنه ارتكب هذا الفُحش دون عمد(**) (٥٤٨ - و٥٣) قائلاً: "عن جهل.. ودون عمد فعلت ما فعلت" (٢٧٣)، فلم يكن يعرف أن من قتله هو "أبوه" ومن تزوجها هي "أمه". وألمح سوفوكليس إلى أن انتهاك أوديب الأهوج للغيضة المقدسة - مأوى الربات - هو محاكاة رمزية تُماثل انتهاكه الجنسي الأهوج لجسد والدته.

وفي كلتا الحالتين لم يكن يعرف إلى "أين" كان ذاهبًا. والمشهد الذي يطرح فيه أوديب الأسئلة فتجيبه الجوقة، يتساءل كيف يُطهر نفسه من خطيئة الانتهاك للأيكة المقدسة (٤٦١ - ٥٠٩)، وانعكس ذلك في شطرات الحوار الغنائي الذي تبـــادل فيـــه أوديـــب مـــع الجوقة الأدوار في مشهد تال، حيث طرحن عليه الأسئلة فأجاب عنها، وأخبرهن كيف وصل الأمر إلى قتله لأبيه وزواجه بأمه(***)

(*) البرولوج *prologue* مشهد في بداية المسرحية يقدم ويمهد لأحداث المأساة. (المترجمة)

(**) هذا ما يسمى في الدراما اليونانية بالخطأ التراجيدي أو بتراجيديا الأخطاء؛ أي إن البطل يرتكب فعلة زنيمة من فعال النزق لكن عن جهل، مما يسفر عن مأساة لا يسلم البطل من عقابيلها. (المترجمة).

(***) اكتشاف أوديب لسر مولده هو التحول المفاجئ في العمل التراجيدي والذي يؤدي بدوره إلى لحظة التنوير التي تحدث الأثر التراجيدي الذي تكمن من ورائه المفارقة. (المترجمة)

(٨٤ : ٥١٠) وفي الجزء الأول من المسرحية قدم سوفوكليس أوديب على أنه الشخص الذي ذهب إلى حيث يجب ألا يذهب أي رجل، ثم بلور مأساة أوديب في نهاية المسرحية حيث "يدخل أوديب ويطأ أرضا غير "مرئية" (١٦٨١)، ثم يختفي بطريقة ما، إذ ناداه ربُّه داخل هذه الأيكة. والتوازن بين المكان المحرم دخوله والذي اخترقه أوديب في البداية، والمكان المحرم الاقتراب منه أو رؤيته والذي استقبل أوديب في النهاية، يشير في الوقت ذاته إلى المكان الآخر الذي دخله وهو محرم عليه؛ أي رحم أمه.

إن أي مكان مقدس سواء كان أيكة أو باحة أو معبدًا أو حتى عالم الأموات ***Hades*** لا يجب دخوله إلا بعد أداء شعائر في غاية التعقيد والدقة خشية تلويث المقدسات وأرضها الطاهرة وتدنيسها. وبالمثل فإن جميع دواخل الأنثى وكل ما يخرج منها مصدر للنجاسة. وفي سيلان(*) ***Ceylon*** يكون مضاجعة الذكر لأنثى من طبقة(**) أدنى ملوثًا "خارجيا" له بينما تكون مضاجعة الأنثى لذكر من طبقة أدنى ملوثًا "داخليا"، وهو نوع من الدنس يصعب التطهر منه. (بالمان، ١٩٧٦، ص ٨: ١٧٧). والخوف من بعض القوى الملوثة والتي يمكن أن تدنس مَنيّ الذكر ربما يلعب أدوارًا متباينة في تكوين تصورات المجتمعات المختلفة. وهذه الفكرة تشبه – في الثقافة اليونانية – الخوف من التلوث والدنس الذي يسببه اقتحام الجزء المحرم من الباحة المقدسة.

وذكر لوسيان ***Lucian*** الشاعر الساخر الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، قصة رجل كانت زوجته نجسة ***akathartos*** أي "مُلَوثَة" أو "يمكن أن تُلَوِث"

(*) جزيرة في المحيط الهادي، جزء من سيرلانكا. (المترجمة)

(**) ***Caste*** هي الفئة أو الملة أو الجماعة التي عزلت بسبب جزاءات دينية أو لأنها تتمتع بمزايا اقتصادية أو قانونية، بحيث إن أفرادها لا يتزوجون من خارجها وهم مقيدون في ارتباطاتهم الأخرى. (المترجمة)

و"غير متطهرة"، ووصفها بأنها مريضة "لم تعد تحيض"، لذا لم يعد زوجها يضاجعها"؛ لأنها صارت عَقُوقًا ***abatos***، عاقرًا لا تنجب (ليكسيفانز، ١٩). إنها غير طاهرة، نجسة، لأنها – في الأساس – لا تحيض، ومن ثم لم يعد "أحد يطؤها"، وهو التعبير نفسه الذي استخدم لوصف الغيضة القصيّة المحرمة والمقدسة. وعلاوة على ذلك، فإن الظلمة الدامسة هي أكثر ما يميز العديد من الأمكنة التي خصصها اليونانيون للقاء أربابهم، مثل أيكةِ البلوط الوارفة التي تسكنها عرافة زيوس[٢٦] ***Zeus*** في مهبط الوحي[٢٧] ***oracle*** بدودونا(*) ***Dodona***، والكهف المسحور الذي تسكنه عرافة تروفونيس(**) ***trophonios*** في عالم الآلهة في ليفاديا أو ليبديا ***levadia***، والجسام(***) والهواجس النهارية والليلية ورؤية الرب في المنام لطلب الاستشارة والنصح[٢٨]. وكلمة "الحرملك" أو مأوى الحريم يمكن أن تشير كذلك إلى عالم هاديس السفلى، كما تشير إلى عرش المتنبئ خاصة إذا كان في خلوة سرية لا مرئية. وإذا كانت هذه السرية تشير إلى الفراغ المحكم الإغلاق في جسد الأنثى وحولها، فإن ظلمة الخلوات ترمز إلى العتمة التي يعتقد الذكور أنها مركوزة في الإناث ويرون أنها تُغَطِش دواخلهن. إن مفهوم الفراغ الجواني بوصفه محددًا نفسيا وجنسيا للدور الاجتماعي الذي تلعبه الإناث (أريكسون، ١٩٦٤، ١٩٦٨ ص ٩٤ : ٢٦١) على الأقل في المجتمعات التي يسوسها الذكران، يعززه في التراث الذهني اليوناني فكرة الظلمة الجوانية. ونجد علاقة جدلية بين الفنتازيا التي

(*) مدينة في إبيروس اشتهرت بشجيرة البلوط التي يقرأ أوراقها الكاهنات فيعلمن الغيب. (المترجمة)

(**) مهندس معماري بنى معبد أبوللو في دلفي فرفعه لمرتبة التقديس. (المترجمة)

(***) ***incube*** أو ***incubus***، تعني كابوسًا أو جثامًا وهو الحلم الذي يتسلل فيه شيطان ذكر لفراش أنثى، بينما السقوبية هي الشيطانة التي تتسلل لفراش الذكر. (المترجمة)

تتناول دواخل الأنثى وتلك التي تتعلق بكل من البقاع المقدسة خاصة مهبط النبوة، وعالم هاديس نفسه.

ويمكن أن ندعم هذا الافتراض بتحليل الكلمات إيتومولوجيا(*) فنجد أن لفظة "هاديس" قد اشتقت من لفظ ***"a-adein"*** أي "اللا مرئي" أو الخفي، وهي تتداعى(**) مع لفظة ***"aidoia"*** أي "التناسلي". ولكن لابد أن نضع اللفظ في سياقه، أي الإطار المجازي الذي يشير إلى الفراغ داخل الكائن الآدمي، حيث يوجد أعضاء التفكير والشعور حسب العرف اليوناني. ودرج اليونانيون القدماء – عمومًا – على الاعتقاد بأن موطن المشاعر والتفكير في الصدر والمعدة أكثر من "الدماغ"، وهو الاعتقاد الذي يُعد فارقًا متمايزًا بين فهمنا وفهمهم للوظائف الحيوية التي يقوم بها جسد الكائن الحي (ماكولوتش،١٩٥١). والكلمة التي تنطبق(***) على كل الأعضاء، مثل القلب والكبـد والرئتين وغيرها هي ***"splanchna"*** أي "الأحشاء أو الحوايا". وتشير الصور التي رسمها الشعراء في قصائدهم إلى الاعتقاد الفطري بأن الأحشاء تسبح في سائل أسود داخل المشاعر. والعواطف – في الأغلب الأعم – ليست سوى سائل داخلي معتم يصبغ الأحشاء، أو أنها روح تملأ هذه الحوايا وتحركها، وتنشد الجوقة في مسرحية "حاملات القرابين"(****) ***"choephoroe"***

(*) علم الإيتومولوجي ***etymology***، علم تأصيل الكلمات أي تأريخ نشأتها وتطورها. (المترجمة)

(**) ***Association***، الرباط اللاحم الضام بين فكرتين أو الرباط العقلي الذي يصل بين فكرتين مقترنتين، وهو المبدأ الذي بمقتضاه تترابط الأفكار والمشاعر والحركات بطريقة تحدد تعاقبها في الذهن أو الفكر. (المترجمة)

(***) كل ما يرجع للحشي أو المعي، والحَشوة والحِشوة من البطن هي الأمعاء، و***splanchnic*** تعنى حشويا. (المترجمة)

(****) حاملات القرابين أو حاملات السكيبة هن العذراوات اللواتي حملن خمر الإراقة لقبر أجاممنون، وحاملات القرابين هي إحدى مسرحيات ثلاثية أو ريستا. (المترجمة)

لأسخيليوس *(183)* قائلات "موجة من العصارة تقف قبالة قلبي". ثم ينشدن "إن أحشائي تظلم كلما سمعت حديثه" *(413)* وهذا يبدو لنا صورة شعرية مجازية، ولكن ربما تذكر المشاهدين بالواقع التشريحي للجسد فيشاركون الشاعر[٢٩] التجربة. وعُرف الجنون ***melancholia*** في روائع الأدب الكلاسيكي الشهيرة على أنه عصارة ضاربة في السواد، ويجسد هذا المعنى في العديد من أعمال أبقراط[*] ***Hippocrates*** التي تناولت الأمراض الخِلْطية[**] وهو ما يعزز الفكرة التي سادت في العصور الوسطى عن الجنون باعتباره حالة جسدية ونفسية [٣٠]، وهذا التصور على أية حال – جزء من إطار أعم وأشمل من المعتقدات اليونانية القديمة الشائعة عن السائل الأسود الذي يعتم الحَشوة الكامنة في المشاعر. وهذه الفكرة تم التعبير عنها بطريقة تلقيناها وكأنها مجرد مجاز، إن الحوايا تتكلم. ونرى ذلك في الصورة التي رسمها هومر لحوار جريء بين قلب أحدهم وعقله، ويبدو أن هذه الصور شجعت أسخيليوس على رسم صورة للحشي باعتبارها "منذرة بالخطر ومداهمة الخطوب"، "ولا يذهب حديثها سدى" (أجاممنون[***]، ص ٩٩٥)، ويحدث ذلك عندما تشعر بالخوف أو الغضب أو السخط. وهناك تداعٍ مهم وشائع لدى العامة بين هذه الصور، أي ممارسة العرافة، وكهانة[٣١] الأحشاء (بليتشر، ١٩٠٥)، وهي

(*) طبيب يوناني (٤٦٠ – ٣٧٧ ق. م) يعتبر أبا الطب اليوناني. (المترجمة)

(**) الخلط، أحد الأخلاط الأربعة: الدم، والبلغم، والصفراء، والسوداء، الذي يزعم القدماء أنها تقرر صحة المرء ومزاجه وتسمى الأخلاط المزاجية. (المترجمة)

(***) البطل الذي فتح طروادة وعاد إلى أرجوس بعد عشر سنوات من القتال ليجد زوجته كليتمنسترا قد اتخذت أيجست عشيقًا لها، وأزاحت ولدها أوريست إلى خارج البلاد، ثم تآمرت مع عشيقها للفتك بالزوج وهو في أوج انتصاراته ولكن أوريست انتقم لأبيه، فجندل أمه الخائنة بسيفه ومزق عشيقها ورماه فى الجحيم. وهكذا كان زواجه من كليمتنسترا علة هذه السلسلة المفجعة من المآسى التى خلدها أسخيليوس فى الأوريستة وسوفوكليس وإلكترا. (المترجمة)

طريقة قديمة وثابتة من سلسلة الطرق اليونانيـــة الخـــاصــــة بممارســـة الكهانـــة أو التنبؤ (بلوتسي – ليكليرك، ١٩٧٩). وكانت الإشارات التي تصـــدرها الأحشاء ترشد الكهنة إلى ما يرضي الآلهة (أسخيليوس، بروميثيوس[٣٢] ***Prometheus***، أسخيلوس، ص ٤٩٣). وإذا اعتبرنا أن وظيفة الأحشاء كانت العمل كمُستقبل ومُرسل للنبوءات في عالم الآلهة ***divinity*** فإن ذلك ينطوي على مفارقة تاريخية.

والأحشاء تتسم أيضًا بسرعة التأثر وسرعة العطب، وتُصور على أنها مس رباني أو حيوان ضارٍ أو نصف إله شيطاني. أما المشاعر فهي "تحاصر"، و"تأسر"، و"تلدغ"، وتأخذ، "وتجرح"، "وتمس"، و"تفسد" و"تتلف" الأحشاء. وتتضافر هذه الشبكة من الأخيلة والتصورات مع التشخيص(*) الأصلي لأي قوى وتجارب يمر بها ويعيشها الإنسان بدءًا بالمشاعر الجنسية مرورًا بالتواضع والخوف والشيخوخة. وقد صورهم اليونانيون في أشعارهم ولوحاتهم وعباداتهم[٣٣] طغاة مجنحين يسمقون أجواز السماء. إذا فالحَشي منطقة غائرة ومعتمة تنفذ إليها القوى الشيطانية وتَسكن.

وفي المعتقدات اليونانية نجد تصادفًا جزئيا بين علم البيولوجي وعلم الديمتولوجي(**) في مجال العواطف والانفعالات. والمعى تتكون من أوعية إما تشربت سائلاً أسود أو امتلأت أنفاسًا أو غزتها الأبالسة. ويمكننا استيعاب ذلك – جزئيا – إذا أدركنا أن الأمعاء قد تعني أيضًا "الرحم"[٣٤]. وأظن أن هذا المعنى يشير إلى أن اليونانيين استخدموا كلمة "الأمعاء" أيضًا لتشير إلى "العقل". ومن الواضـــح أن الأحشاء لدى الإناث تترع بالسائل الأسود (لفظ "الدم" في اليونانية يعني – عادة – نفس معنى الكلمة التي نترجمها "أسود")، وأجسادهن أكثر عرضة–

(*) نسبة الخصائص الإنسانية والشخصية على المجردات أو النماذج أو الموضوعات. (المترجمة)

(**) الميثولوجيا والفلكلور اللذان يتناولان شياطين الجن والأبالسة والأرواح الشريرة. (المترجمة)

عموما – لأن يسكنها الشياطين والأبالسة. ومن ثم نجد أن مفاهيم مثل الاغتذاء(*) والخصوبة تميز أعضاء "العقل". فالأفكار تنمو وتزهر في العقل، وفيه "يَنزل / يزرع" الرب الإلهام(٣٥) الذي يوحي بأجمل الأغاني(**) وهو التصور الذي يؤكد ما نسبه أفلاطون(***) *Plato* لمعلمه سقراط(****) *Socrates*! عن دور "القابلة *midwife*" باعتبارها الشخص الذي يستلم أفكار الملأ ويتلقاها (بيرنيت، ١٩٧٧) والعقل – مثله مثل الرحم – معتم ويُلقح من الخارج فيُخصَّب. وقضية العقل ربما تَخُص بني البشر ولكن يظل هناك – غالبًا – تصوّرٌ بأن ما يدخل العقل – حقيقة – يتصف – بشكل أو بآخر – بالقداسة. وكما ذُكر في الأساطير اليونانية، فقد كانت الآلهة الذكور تغتصب عقول الإناث، ودخول الآلهة المقدس للعقل يخصبه، وكما كان من المفترض أن تخصب الأنفاس المنبعثة من رياح الشمال عرائس أو حوريات(*****) تريس(******) *Tracian* (بليني، التاريخ الطبيعي *natural history*، الجزء السابع، ص ٣٤)، فإن الأرباب تَنفُث في الحَشي من روحها فتُخصبها.

والأنثى – جسدًا وعقلاً – اعتبرت في الأدب الكلاسيكي– عامة– أكثر عرضة من غيرها للثورات الانفعالية، ولتلبس الأرواح الشريرة. وهذا الاعتقاد

(*) تشير إلى البقاء وحفظ الحياة. (المترجمة)

(**) كان من الغناء متغلغلاً في مظاهر الحياة اليونانية كافة. (المترجمة)

(***) الفيلسوف المثالي لليونان القديم (٤٢٧ – ٣٤٧ ق. م) صاغ نظرية حول المثل أو الصور بوصفها مفاهيم عامة، توجد مستقلة عن عقل الإنسان في عالم روحاني مفارق لهذا العالم. (المترجمة)

(****) فيلسوف يوناني كلاسيكي (٣٩٩ – ٤٦٩) يعتبر مؤسس الفلسفة الغربية وكان أفلاطون من أتباعه المتحمسين لفكره. (المترجمة)

(*****) تنتشر عبادة الحوريات وعبادة العرائس أو الكائنات التي تتمتع بقوى خارقة (فوق الطبيعية) والتي تكمن في البرية والمراعي والأحراج مُتبدية أو مستخفية. (المترجمة)

(******) منطقة في شمال شرق أوربا في شبه جزيرة البلقان، وانقسمت حديثًا بين اليونان غربًا (تريس الغربية) وتركيا شرقًا (تريس الشرقية). (المترجمة)

جزء من النظرة الذكورية الأعم للأنثى باعتبارها خطرًا مُحدقًا بالذكور؛ لأنه يمكن الدخول بها. وعبر أرسطو(*) **Aristotle** عن هذه الفكرة عندما قال إن لحم النساء أكثر مسامية من لحم الذكور (تاريخ الحيوان ***de generation animalium*** ص *747*) ويربط القسم الإيبقراطي بين دخول الطبيب إلى منزل المريض وبين دخول عضو الذكورة(**) لجسد زوجة المريض، فهو يقسم بألا يستخدم سكينًا، وألا ينتهك حرمة بيت، وألا يغتصب جسد امرأة قط. إن الإلماعة الأدبية الضمنية هنا والجدل الشرعي (انظر مثلاً ليفكوفتز وفانت، ١٩٨٢، ص٤٧) يخلقان تماثلاً بين انتهاك ذكر غريب لحرمة البيت واستباحة الزوجة جنسيا (انظر جولد، ١٩٨٠، ص٤٧). ويرينا يوريبيديس في مسرحيته هيبوليتوس(***) ***hippolytus*** أن مشاعر الأنثى الدافقة ورغباتها الجامحة تُعرض الذكور الذين يقطنون بيتها لخطر مبين. ونجد أن فيدرا ***Phaedra*** تشعر بالخزي والعار عندما تؤرقها – بوصفها أنثى – رغباتها الجنسية. إذًا فإن شعور الأنثى برغبة وحاجة مُلحة لممارسة الجنس يجعلها تشعر – فعلاً – بالاحتقار لذاتها، وبأنها ليست أهلاً للثقة، وآثمة، ومن ثم تصبح الرغبة الجنسية شائنة (*f406*): أي مبتذلة[٣٦]، وها هو ربيبها، هيبوليتوس، يأبى على نفسه الانصياع لرغبة فيدرا بعد أن صارحته بها وصيفتها سرا، وعقَّب قائلاً: إن النساء

(*) فيلسوف يوناني (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م) والمعلم الأول، وتلميذ أفلاطون، ومعلم للإسكندر الأكبر، وزعيم فلاسفة اليونان، وأثر في مجرى التفكير الفلسفي والعلمي في العالم. (المترجمة).

(**) كان عضو الذكورة *pallos*، رمزًا مهما في الطقوس الدينية والعبادات الخاصة بالإله ديونيسوس أو باخوس. (المترجمة)

(***) ابن ثيسيوس، أحبته زوجة أبيه، فيدرا، ولكنه لم يستجب لحبها، وتذهب الرواية إلى أن فيدرا انتحرت وتركت خطابًا تتهم ربيبها هيبوليتوس بأنه راودها عن نفسها فلعنه ثيسيوس وطلب من بوسيدون معاقبته فأرسل وحشًا بحريا أزعج خيول هيبوليتوس فجمحت فسقطت في البحر فمات هيبوليتوس من فوره. (المترجمة)

يحكن المكايد في بيوتهن بتحريض من وصيفاتهن، ومن ثم يحملن هذه الشرور خارج دورهن (٥٠: ٦٤٢). إذاً فالمسرحية بكاملها تجسد فكرة تدمير الإناث للذكور، بخضوعهن لأفرديويت[٣٧] **Aphrodite** أي لرغباتهن الجنسية المفرطة.

الفتى / الملكية / الاستحواذ / التلبس ***possessions***

يُنظر للنسوة على أنهن ذوات صِلات بآلهة أخرى غير الربة أفروديت، ويمكـــن أن يكـــون الإله المسئول عن الاستحواذ أو التلبس ربا أو ربة أي ذكرا أو أنثى، ولكن إذا كان ذكرا، تَرِدُ – غالبًا – هواجس بأنه سيقوم بالاغتصاب – وكما نرى في معظم الأساطير اليونانية، يمارس الأرباب – الذكور – الجنس مع إناث من البشر[٣٨]، أكثر مما يفعلن مع الربات حولهم، فتشتكي عليه الربة كاليبسو[٣٩] **Calypso** ، (هومر، الأوديسة ***odyssey***، ***V***، ١١٩).. وما يقوم به الذكور لفرض سيطرتهم على الإناث يسلط الضوء على طبيعة مجتمع الآلهة ومجمع الأرباب، واعتبرت الأنثى في ثقافات أخرى في الأعراف الغربية أفضل مَن يقوم بدور الوسيط(*) (دودز ***19656***، ص ٦٥)٠ وفي التراجيدية الأثينية المتوفرة لدينا، نجد أن كل من يطلق عليه اسم "مَملُوك" أو "متلَبس" أو "مستَحوذ عليه" يكون – غالبًا – أنثى[٤٠]، ومع ذلك فإن فهم التلبس الشيطاني في اليونان في العصر الكلاسيكي يُعقده عوامل ثلاثة: الأول، إن رد فعلنا نحو التلبس يتأثر تلقائيا باستيلاء المسيحية على اللفظ اليوناني وتحريفها لمدلوله. فالإيمان بعالم الشياطين والعفاريت في المسيحية دخيل على اليونانية الوثنية في تقسيمه النفس إلى جانبين: طيب وخبيث، وبالتالي افترضوا مسبقا أن التلبس أو الاستحواذ الإلهي خُبث (إيتريم،

(*) الوسيط أو الناقــل ***medium***، شخص – ذكر أو أنثى – يزعم أو يحترف كونه تستولي عليه– بينما هو في حال تجل أو غيبة أو غشية – روح أو أرواح غير مجسمة أو مجسدة وأنه قادر على نقل رسائل تحت تأثير هذا الاستيلاء بين الآلهة والبشر. (المترجمة)

١٩٥٠). وفي القرن الثاني بعد الميلاد تقريبًا- لم تعد كلمة شيطان تشير إلى الكيان الذي يمكن أن يسمى "*theos*" أو إلهًا، وإنما تشير - على الأرجح - إلى الشر المستطير (دودوز، ١٩٦٥، ص ٨: ٣٧). ويجب أن ننحي جانبًا كل التداعيات التي تفرضها المسيحية على هذا اللفظ لنستوعب معنى كلمة "التلبس" في سياقها الكلاسيكي الصحيح.

أما العامل الثاني الذي يعقد استيعابنا لهذا اللفظ هو أننا نجد أن أكثر الأدلة جلاء على وجود "التلبس" باليونان في العصر الوثني ترجع إلى زمن سابق على العصر الكلاسيكي، فهل سنكون منصفين عندما نستدل ونستشهد على وجود لفظ "التلبس" بمراجع ونصوص تعود للقرن الخامس ليكون ذلك مؤشرًا على نماذج من المعتقدات في عصر لاحق؟ هذه كانت نقطة خلاف لم نحسمها (سميث، ١٩٦٥). ويبدو أن هذا الجدل سطحي فعلاً فهو مبني على تشبيهات وعلاقات رمزية متفرقة ومتناثرة وبمعزل عن الإطار المرجعي العام للمجازات والمعتقدات، كما أنه لا يقدم مبررًا مقنعًا عن سبب تفسير الكهانة الدلفية - على سبيل المثال - بطريقة جديدة إذا كانت العصور الأسبق لم تقدم شواهد على إيمانها بالتلبس. ومع ذلك فإن الأدلة المتوفرة حول هذه القضية تشير إلى درجة عالية من التناقض وتكافؤ الأضداد وذلك فيما يتعلق بفكرة التلبس في القرن الخامس. وأخيرًا فإننا عثرنا في عصور يونانية لاحقة على أدلة أكثر جلاء فيما يتعلق بما اعتنقوه في السابق من معتقدات رغم التناقض الكلاسيكي فيما يَخُص التلبس.

ثالثًا: لكلمة "ملكية" في لغتنا وقع خاص نظرًا لتشابك وتعقد نظام "الملكية" الاجتماعي والاقتصادي والجنسي. فهل سيؤدي ما أحدثه هذا التشابه من اختلاف في مدلول الكلمة إلى تشويه تفسيراتنا وتضليل استجاباتنا عن "الملكية" في التاريخ اليوناني؟ ولحسن الحظ فإن لبعض الكلمات اليونانية التي تعبر عن لفظة "الاستحواذ" الإلهي مدلولات تشبه تلك التي تحملها الكلمة نفسها[٤١] في لغتنا. وهذه

السلسلة من المدلولات تفترض ضمنًا أن الوعي اليوناني حدد تشابهًا جزئيا بين قيام الإله الحارس، رب الأرض، باحتلال أرض الآدميين، وبين غزو الفاتح الآدمي، "ورباطة الجأش" الذكورية أو الهيمنة العقلية، وملكية الذكور الاقتصادية والجنسية للإناث. ومن ثم فإن العوامل القوية الكامنة التي أدت إلى التحريف والتشويه تُعزى إلى هذه الفروق بين افتراضاتنا الضمنية وبين عالم الأفكار والتصورات في اليونان القديمة. ويمكننا أن نُحرز- إلى حد ما- حجم الدور الذي لعبته الملكية الإلهية. أو التلبس أو الاستحواذ الشيطاني في الخيال الكلاسيكي.

إن الكلمة المحورية هنا هي *"entheos "* (انظر دووز ١٩٥١ ص ٨٧)، وهي تعني على الأرجح – في "الداخل مع الله"، وهي تفرق بين *"possessed"* المملوك" و"المجنون *ekphorn*"، فإذا كنت ملبوسًا فأنت أيضًا مجنون أو مَمسُوس، أي أصابك مس رباني، ولكن إذا كنت مجنونًا فلست بالضرورة ملبوسًا. والاهتمام بالاستحواذ أو التلبس أو الملكية قبل اهتمام الدِنكا(*) *Dink* (لينهارت، ١٩٦١، ص ٣: ١٥١) "يبدأ من حيث ينتهي اهتمامنا به"، وحيث تعلو فوقها قدرة الجن وهو ما يتجاوز حدود النفس البشرية(**). وتتعلق الجوقة(***) في مسرحية هيبوليتوس على اهتياج وهذيان(****) فيدرا فيتساءلن "هل مستك أو تلبستك روح

(*) تعيش قبائل الدنكا في جنوب السودان حول مستنقعات نهر النيل، وتلعب الروحانيات والوساطة دورًا مهما في حياتها. (الترجمة)

(**) *Psych* معادل للذهنية أو العقلية وقد تكون بديلاً للروح أو العقل بما في ذلك العمليات الشعورية واللاشعورية. (المترجمة)

(***) الجوقة هنا هن الترويزينيات رفيقات فيدرا أو فايدرا. (المترجمة)

(****)*Delirium*، حالة تلبد في الشعور يصحبها أوهام وهواجس وهلوسات وتوهمات وتسلسلات أفكار غير متسقة، أي حالة خلط عقلي وخدعات حس مع عدم استقرار. (المترجمة)

بان[*] Pan أم روح هيكات[**] Hecate أو الكوريبانتس corybants المخيفين أو الأم المقدسة sacred mother.. ؟" (٢: ١٤). ومع ذلك فإن الوصيفة تكتشف أن فيدرا لا تستجيب لأي مؤثر من العالم الخارجي إلا عندما يُنطق أمامها اسم هيبوليتوس. أما عرافو دنكا فقد "قسموا الخبرات والتجارب" المتعلقة بالشخص المملوك أو الملبوس، وهو التقسيم الذي يتفق وتوزيع الخبرات بين مختلف الأرباب، وتحديد صورة مناسبة لكل واحد منهم لاختيار طبيعة القوى التي ستملك، وتستحوذ، وتتلبس أجساد الآخرين وأرواحهم. وشَعر اليونانيون أن هناك إشارات رمزية محددة أو هواتف تجيء فتحدد من سيتولى من الآلهة مسئولية الامتلاك أو الاستحواذ" (أم أن التلبس بالجان كان موهبة" أصيلة كتلك التي يتطلبها اختيار إله النفخ في "الفتاة المسكونة[٤٢]، the girl possessed "theophoronmente, لميناندر[***] Menander). وفي حال تحديد المعبود أو الإله أو الجن الذي تلبس الشخص، يمكن طرده بِرقية أو تعويذة أو تعزيمة. وفي جزء من تمثيلية إيمائية كُتبت في القرن الخامس[٤٣] نتبين استهلال إحدى التعاويذ وفيه: حجرة أبوابها موصدة، ونسوة يضعن أكاليل الغار على رءوسهن، ويقمن بسد آذانهن، وساحرة تمارس طقوسًا أولية، وينتهي الاستهلال بتضرعات الساحرة للربة، ومن المفترض أن يصحب تلك التضرعات فتح المغلق والمستغلق من الأبواب والآذان، ثم تغادر

(*) إله الرعاة وقطعان الغنم عند الأركاديين القدماء في اليونان، وهو إله طروب، يلهو مع الحوريات ويطاردهن وذلك لأن الإخصاب وظيفة ضرورية له، ويتبوأ الإله بان مكان الزعامة لدى حوريات الأحراش (الساتيرات) والأرواح الموكلة بالخصب والخلاعة في الغابات. (المترجمة)

(**) من اللفظ اليوناني hekate أي "التي تعمل إرادتها" أو "صاحبة الإرادة" وهي الربة التي تتحكم في السحر والتعاويذ والتعازيم وتتحكم في السماء والأرض والبحر والجحيم. وهي ربة الأشباح وكانت تبدو برءوس ثلاث: رأس جواد وكلب وخنزير (المترجمة)

(***) أحد أبرز شعراء الكوميديا اليونانية (٣٤٢ – ٢٩٢ ق. م) كتب أكثر من مائة مسرحية، وفاز ثماني مرات في مهرجان أثينا للتراجيديا وأولى مسرحياته "الغضب"orange". (المترجمة)

الربة والنساء الدار، إنه – قطعًا – أدب كوميدي، ولكن من المفترض أنه يَسخر حقيقة من المعتقدات التي سادت في القرن الخامس، وإن لم يكن يهزأ من الشعائر والطقوس نفسها. وقد لا يكون الإله ضيفًا مرغوبًا فيه عندما يحل ببيت أو يتلبس جسد أنثى، ولكن ربما يلقى حفاوة عندما يستقر (انظر هورتون، ١٩٦٠) في الجسد والعقل الأنثويين إذا كان ذلك سيعود بالنفع على المجتمع من حيث إنها استحواذ رباني / نبوي، والذي عرفته الثقافة اليونانية على عدة مستويات، فعرف "المتكلم من البطن(*) إيروكليس(**) **Eurycles**، وهو أحد الأسماء الأثينية المشهورة قديمًا في هذا المجال (دودز، *1951*، ص٧). ولكن تلبس أبوللو(٤٤) **Apollo** لإحدى الإناث، كما في الممارسات الدلفية الشائعة آنذاك كان نمطا أدبيا. وظهرت كاسندرا(٤٥) **Cassandra** في مسرحية أجاممنون لأسخيليوس، وقد تلبستها الآلهة واستحوذت عليها، وبنفس الحالة ظهرت الأنثى مرتين على الأقل في مسرحية يوريبيديس "طروادة وألكسندروس **Troades and Alexandros**"، وهي المسرحية التي لم يصلنا منها سوى نُتف متناثرة. وفي جميع هذه المشاهد تأرجح دور الأنثى بين النبوءة المشبوبة أي التكهن في جذبات التجلي، وأداء طقوس شعائرية، فتارة يجعلها أبوللو مخبولة **Ekphron** (طروادة ٩٦، ٤٥٨)، وتارة ينفخ فيها "نفحة" من روح (أجاممنون، *1217*)؛ وعندما يتلبسها الإله يسري فيها الجنون كالنار في الهشيم فتدور بها الأرض (أجاممنون ١٢١٦)، وقد منحها أبوللو نعمة "التنبؤ"؛ لأنها وعدت بأن تضاجعه (رغم أنها حنثت بوعدها فيما بعد)، فظلت تختلس النظر حولها في خجل العروس العذراء الحيية (أجاممنون، ١١٧٩). وهنا نجد أن ما يحمله الألم الجسدي والاختراق الجنسي أو الشهواني للأنثى من تضمينات – ولَّد فكرة بعينها نبتت في التقاليد اليونانية مؤداها أن استحواذ الإله الذكر وتلبسه لجسد الأنثى يحمل ألمًا ومعاناة ولذلك قاومته الكاهنات(٤٦). إن كساندرا تشعر "بالوخزات

(*) *Ventriloquist* متخصص في كهانة أو عرافة البطن *belly prophet* أو *Engastrimanties*. (المترجمة)

(**) أشهر المتكلمين من البطن عند الأثينيين، ولم يحظَ أحد بمثل ما حظي به من احتفاء. (المترجمة)

عند دخول الإله بها" (أجاممنون، ١١٥٠، ١٢١٤). إن دخول الرب بجسد الأنثى موجع، وكما في فنتازيا العصور الوسطى عن "القداس الأسود[*] **Black Mass**"، فإن سفد إبليس جسد الأنثى يوجع ويوخز لأن إبليس بارد جدا تعوزه العاطفة (تريفور – روبر، ١٩٦٧، ص ١٢٥) – ويبقى الاختراق الجنسي الشبقي للجسد واحدًا من أهم التصورات والأخيلة التي تجسد العلاقة بين المعبود وبين الروح البشرية التي تتلبسها[٤٧]. وهناك تداعٍ في البديهة اليونانية بين عُرضة النسوة للتلبس الشيطاني وبين العقل الذي يعمل بطريقة ما تشبه تلك التي تعمل بها الحَشي الأنثوية. وأسهم هذا التداعي بين الفكرتين في تكوين التصورات اللاحقة التي ربما فسر بها الكتاب في الفلسفة والدين الاقتحام الرباني للذات أو النفس.

الأنثى: التجلي والاستبطان/ الخارج والداخل/ الظاهر والباطن[**] في الأدب الذكوري.

إن الرؤية التي سادت في القرن الخامس عن دواخل الأنثى ومكنونات نفسها وعن علاقتها بالذكر أثرت – أيضًا – في البنى الدرامية والقصصية (التراجيديا) المعاصرة لها. ونجد أن باكورة القصص التراجيدية بدأت بفكرة الدخول إلى الأنثى واقتحام دواخلها والاستحواذ عليها. وقد بدأت الإلياذة[٤٨] ***Iliad*** بشجار ونزاع على

(*) شعيرة من شعائر عبادة الشيطان التي نشأت في أرض فارس وانتقلت لأوربا في القرون الوسطى، ولم يكتب عُباد الشيطان أسرار عباداتهم مجاراة لطبيعة العبادة "الشيطانية" التي ترتبط بالظلمة والخفاء. وفي القداس الأسود تكون هناك صورة للشيطان عاريا ثم تظهر فتاة عارية (كاهنة) تتقدم المصلين وتقوم بلمس أعضائهم لتحل عليهم "البركة" وتنتهي الصلاة بدروب من الإباحيات، ومن عباد الشيطان الهيكليين والحبليين. (المترجمة)

(**) الظاهر ***entrances*** والباطن ***inwardness*** اصطلاحان يستخدمان للدلالة على العلاقة الجوهرية التي تربط بين الظاهر (الخارج) والباطن (الداخلي) للظواهر، والمقصود بالظاهر هنا كل ما يتبدى للمتفرج على خشبة المسرح وصالته، والباطن هو ما يخفى عليه أي ما يجري وراء الكواليس. (المترجمة)

باريس ***Briseis*** الذي "امتلكت" هيلين قلبه. والقضيتان تمنحان الشاعر الفرصة كي يؤكد، ويتساءل عن القيم التي يرتكز عليها ويتفاعل معها "مجتمع" الخيالي و"قصيدته". (قلت قصيدته لأن الذي كتبها "ذكر"، لأنه لا يوجد حتى الآن – حسب علمي – ما يثبت أن كاتب الإلياذة أنثى). وما بلغنا عن ظروف وأوضاع تلك المجتمعات ونقلته لنا الإلياذة لا يحبذ وجود هذه "الكاتبة أو الشاعرة". والروايات التراجيدية التي كتبت في القرن التاسع عشر والتي تناولت الزنا أو السفاح – غالبًا– ما قدمت حدثًا تراجيديا على لسان راوٍ يقضي في نهاية الأمر إلى تدمير الأنثى، ويهدد البنى والنظم التي وفقا لها صور المجتمع الأنثى، وبنيت على أساسها الرواية نفسها (تاتر، ١٩٧٩). ومنذ الإلياذة فصاعدا، كانت نقطة البدء المناسبة لأي بنية تراجيدية (وكما في الحكايات القصصية اللاحقة مثل قصة الزهرة(*) ***Roman de la Rose*** (انظر أيسك أيضًا، ١٩٨١) هي الدخول السري والمحرم للأنثى والاستحواذ عليها وتَلَبُّسها.

إن التراجيدية الأثينية تحديدًا – وحسب تطورها في القرن الخامس– اعتمدت على جدلية(**) العلاقة بين "الظاهر والباطن" أو "الداخل والخارج" في تطور الوقائع ومجريات الأحداث بها، وكذلك في الصراعات التي يحكيها الراوي. وقد توصلنا من خلال دراسة عنصري "الظاهر والخفي" في الدراما إلى طريقة جديدة تفسر العمل التراجيدي (تايلن، ١٩٧٧). ولعل من المفيد أن ننظر إلى النص

(*) واحدة من أشهر القصائد الفرنسية التي كتبت في العصور الوسطى على غرار "فن الهوى ***Ars Amatorio***" التي كتبها أوفيد ***Ovid*** الشاعر الروماني الذي عاش في عهد الإمبراطور أوغسطس. (المترجمة)

(**) التناقص الموجود في نسيج الأشياء والذي يؤدي إلى تحولها وتغيرها وتطورها. (المترجمة)

التراجيدي باعتباره نظيرًا(*) انفعاليا للمكان الذي يعرض فيه. والجدلية- إذا جاز التعبير- بين عناصر المسرحية، الداخل والخارج، والعام والخاص، والمرئي وغير المرئي (ديل، ١٩٥٦) كانت تنطبق على المستوى العاطفي والجسدي كذلك، وهناك توتر محسوس قائم بين العناصر الداخلية الزائفة، القصر المختفي خلف المشهد الأمامي على خشبة المسرح(**)، والأقنعة التي تتخفى وراءها الشخصية من ناحية وبين العناصر الخارجية: المساحة المحيطة بالمشاهدين وتتبدى لهم. لكن النص المسرحي يكشف – في المقابل – عن توتر حادث بين التجربة الخيالية التي تعتمل بالداخل وبين التعبيرات العلنية الظاهرة المُفصَح عنها. وفي التراجيديا التي كتبها راسين(***) ***Racinian*** يُلمح – بالطريقة نفسها – إلى غرفة ما داخلية والتي دائمًا ما تكون مخفية لا مرئية لا تدركها الأبصار وفيها تقع الأحداث الجسام (بارثيس) ١٩٦٠، ص ٩، ٢٦)، التي تعبر – بكل المعاني – عن التجارب العاطفية المشبوبة بالثورات الانفعالية التي يعبر عنها النص.

وهذا التعارض التراجيدي بين كل العناصر الداخلية والخارجية لَعب فيه عنصر التمثيل الأنثوي دورًا خاصا لإبراز هذا التناقض المأساوي. وفي هذه الثقافة – كما في معظم الثقافات الأخرى – ترمز الأنثى إلى كل ما هو جواني،

(*) المماثل أو الشبيه أو النظير في ***analogue*** أي الذي يشبه – منطقيا – شيئًا معينًا آخر. (المترجمة)

(**) يتكون المسرح اليوناني آنذاك من خشبة أو صندوق أو منصة ***stage***، والصالة التي تحتوي على مدرجات المتفرجين الأوديتوريم ***Auditorium***، والأوركسترا والمقاصير الأرستقراطية (الظاهرة) ثم الكشك أو الخيمة أو الخُص ***skene*** الذي يوجد في النهاية القصوى (المخفي) مــن حلقـة الرقص وله رواق في مقدمته، وله جناحان يمتدان نحو المدرج بطريقة لا تسمح للمتفرجين برؤية ما يجري فيه. (المترجمة).

(***) شاعر فرنسي (١٦٣٩ – ١٦٩٩) من أعظم المسرحيين الكلاسيكيين في تاريخ الأدب. (المترجمة)

كامن، سري، لا مرئي، ومجرد تجليهن على خشبة المسرح ينذر - غالبًا - بوقوع حدث أثيم مشين بالداخل، ليس فقط بدواخلهن، إنما في داخل المجتمع أيضًا. وظهور المينادة في مسرحية الباخوسيات **Bachae** هو إنذار بخطب جسيم سيلم بطيبة(*) **Thebes** وفي مسرحية أسخيليوس "سبعة ضد طيبة(٤٩) **Seven against Thebes**" يشتكي ايتوكليس **Eteocles** من أن الجوقة من الإناث قد خرجن فَرَوَّعْنَ المدينة، وتحت وطأة هذا الفزع قَدَّمْنَ العون للمحاصرين داخل المدينة فينشدن "نحن أنفسنا أُخــذنا مــن الداخــل" (الشطــرة ١٩٤) - وأحيانــًا يقال للنساء "الزَمْنَ الداخل **Be Within**"، (كمثال، أسخيليوس، حاملات القرابين، ٢٣٣). وهذه العبارة غامضة بشكل لافت، فهل تعني "الزمن أو قرن في بيوتكن" أم "عدن لرشدكن"؟. وقد يدور مشهد أو مسرحية حول خطر يحيق بالذكور من جراء ما تجلبه النساء من مخادعهن. وتشي خطبة هيبوليتوس المسهبة بهذا الخطر المحيق، كما تؤكده أيضًا لكن بتفاصيل أقل قصة هرقل(٥٠) **Heracles** حيث ظل السم الذي قُتل به في مخدع زوجته سنوات عديدة (تراخينيا(**) **Trachiniae** لوفوكليس، ص ٦٨٦). وتعليقات أرسطــوفانيس(***) **Aristophanes** علــى شخصيــة

(*) أسسها كادموس الملك القادم من صور الفينيقية، وهي أهم مدن إقليم بويوتيا. وكانت مركزًا عظيمًا للثقافة والفن ومركزًا أكاديميا علميًا. (المترجمة)

(**) تراخين أو تراخيس **trachin** هي أقدم مدينة بالمنطقة الشمالية من إقليم فثيوتيس، وكانت مقرا وسكنًا للملك الأسطوري كيكس، وشهدت موت هرقل حرقًا، إذ إنها تقع عنــد قمة جبل أوتيا ولذا سميت باسم هراقليا. (المترجمة)

(***) مؤلف مسرحي يوناني (٤٥٠ - ٣٨٨ ق. م.) يعتبر أعظم شعراء الكوميديا في الأدب اليوناني، فازت مسرحيته (الضفادع **The Frogs**) بجائزة المسرح الأولى في عيد اللينايا ***Lenaea***. (المترجمة)

يــوريبيديس تفتــرض أن المجتمع المعاصر استشعر فعلاً هذا التهديد الصادر من "أفعال" النساء الفاضحة "وإيحاءاتهن" السافرة.

إلى أي مدى – رغم ذلك – كانت الشخصيات الأنثوية التي تُمَثّل على خشبة المسرح حقيقة.. نساء؟ الغريب أنهن كن ذكورًا (جولد ١٩٨٠، ص ٥٧) يتنكرون في زي النساء. وربما وجد كتاب التراجيديا في بحثهم عن صور خيالية للتعبير عن مواقف مأساوية حيث قد يغزو الإله – قضاء وقدرًا – حياة الآدمي (لورو، ١٩٧٣). إن الطبيعة الأنثوية التي يسهل اقتحامها وتلبسها أداة مفيدة في اكتشاف مدى قابلية الطبيعة البشرية للتأثر بالكيانات الإلهية. ولكون النسا– تحديدًا– رمزًا للدواخل المعتمة التي يسهل اقتحامها وتلبسها بشكل لا يمكن توقعه، أصبحن النموذج المثالي الذي يعبر عن أي شخصية تراجيدية وتجسد ما يعمل في عقلها، وهي الشخصية التي كان يقدمها كُتّاب التراجيديا – غالبًا – على أنها شيء يحفه المخاطر، ويشكل مصدرًا للتهديد، ويحطم الذات، ويتسم بالهشاشة والعجز عن مقاومة الاقتحام والغزو الإلهي. وإذا كانت الإناث تُفْتَتَنى ويُستحوذ عليهن وهن الضحايا الطبيعيون للنظام البشري، فإن البشر أنفسهم هم الضحايا الطبيعيون لعالم الأرباب. وصوت الأنثى الحالم الذي يقلده ذكر في المسرحية هو أكثر ما يعبر – حقيقة – عن الألم والامتعاض من النظام الجائر جورًا واضحًا أسفر عن هذا الألم والمعاناة.

ومعاناة النساء في ظل النظام الذَّكَرِي أداة تراجيدية مفيدة، فنرى أسخيليوس قد استغل غضب كليتمنسترا على أفيجينيا[٥١] ***Iphigeia*** بوصفها قوة دافعة للحدث التراجيدي وكذلك فعل يوريبيديس أيضًا فجعل ميديا[٥٢] ***Media*** التي تتميز غيظًا تقول:

"نحن –معشر النساء –لابد أن نبتاع زوجًا، ونبتدع أعرافًا جديدة، وعلينا أن نتكهن، وكل ذلك دون سابق خبرة، أي نوع من الرجال سيشاركنا الفراش؟ وعندما يسأم الرجال من الحياة فينا، يريحون قلوبهم بالخروج منا.. ولكن نحن –معشر

النساء- يقول عنا الرجال إننا نحيا بلا مخاطر، آمنات، لأننا نلزم دورنا.. بينما يخوضون هم غمار المعارك.. وهذا حيف وجور، لأنني أفضل أن أخوض الوغى ثلاث مرات ولا يأتيني المخاض مرة... " ميديا *(232f)*.

ويستخدم كُتاب الدراما الذكور هذه الأداة وهم يهدفون – أولاً وأخيرًا – إلى إشباع رغبة ذكورية[٥٣] مزدوجة، أعني كتابة مسرحية جيدة والفوز بالجوائز[٥٤]. ولم يكن من أهداف الكاتب الذكر البلوغ بالأنثى مبلغ التحرر والعتق[*]، وإنما يريد أن يجسد صورة معبرة عن المعاناة والألم، ولا يبغي أن يثير شفقة مؤثرة- باعتبارها مكسبًا أدبيا – على النسوة باعتبارهن ضحايا[٥٥]. إن صورة الأنثى في التراجيديا – تُظهر المرأة – جزئيا – بوصفها مستقرًا طبيعيا للألم الكامن في النفس[٥٦]، ورمزًا اجتماعيا وجنسيا للأجزاء شديدة الخصوصية (بلير، ١٩٨١) التي تعاني من الانتهاك والاغتصاب سواء من الذكور أو الأرباب في العالم الخارجي المحيط بهن.

إن البنى الشعرية تمنح المجتمع أدوات يتكشف بها رؤاه (انظر على سبيل المثال كافوليس، ١٩٤٦). فالتراجيدية الأثينية تعبر عن النظرة الشائعة الخاصة بالإسقاطات[**] اليونانية التقليدية ومنها: الحالات الداخلية، وشخصنة الآلهة، واقتحام حياة البشر وعقولهم والتي تصور بوصفها أوعية تشبه الأرحام ويمكن أن تقتحمها الأرباب فتسبب الألم والمعاناة الداخلية. ولعل الشعراء التراجيديين منحوا مجتمعهم المعادلة التالية: بما أن الحوايا الأنثوية ورحمها وحساسيتها مرجعهم للعالم الخارجي، البشري والرباني، فإن حوايا الذكور – أي العقل – مرجعهم إلى عالم

(*) كلمة *emancipate* تشير إلى بلوغ التحرر من السلطة الوالدية أو الذكورية، وهذا التحرر قد يكون ظاهرًا في استقلالية الفكر أو المشاعر كما يكون في السلوك المعلن الصريح. (المترجمة)

(**) تفسيرات المواقف والأحداث بقراءتها في خبراتنا ومشاعرنا. (المترجمة)

الآلهة والشياطين. وتظل علاقة الذكور بالإناث وملكيتهم الخاصة – واحدة من التصورات الممكنة لعلاقة الذكور بعالم الربوبية وهي العلاقة التي تتسم بالسيطرة والهيمنة وضيق الأفق والمحدودية والتبدل. والتقاليد الغربية وقوالبها الثابتة للتراجيديا تُدين – جزئيا – لما حمله الذكور في القرن الخامس من مشاعر ورؤى نحو كينونة الأنثى، ما الذي بداخلها؟ وكيف دخلها؟ ما خطورة انبثاقه من تلك الظلمة التي تتغشى دواخلها؟ إلا أنه كان هناك أنماط محدودة شائعة من المشاعر أدت إلى استيلاد نصوص ائْتمَّ بها الأدب العالمي. والازدواجية وتكافؤ الأضداد الخاص باستباحة النساء والاعتداء عليهن على أساس الحقائق البيولوجية والثقافية، كان له صدى عالمي، فأثر في المجتمعات الأخرى أكثر مما أثر في أثينا نفسها بالقرن الخامس، بل وأثر حتى في مجتمعاتنا.

الهوامش

١. يرجع أصل كلمة ***Demon*** في اليونانية إلى كلمة ديابولوس ***Diabolos*** التي تفيد معنى الاعتراض أو الدخول بين شيئين، وتعني كلمة ***Demonic*** أو ***Daemon***: يتمتعون بقوى خارقة. وتعني كلمة ***Demonic*** أو ***Daemonic***: "المهجور" أي الشخص المصاب بمس من الجن أو الجنون. ولأن كلمة ***Demon*** تتعلق بالقوى العليا فإن هومر عبر عنها بكلمة "الإله ***Theos***". ويشير لفظ ***God*** إلى شخصه، بينما يشير لفظ ***Demon*** إلى فعله الذي يتعلق باستخدام قواه الخارقة للطبيعة. وهناك عدة مصطلحات تشير إلى الإله أو الناموس الإلهي منها: ***divinity , deity , superbeing*** وقد يختلط الأمر بين الألوهية والشيطنة في الديانة الوثنية؛ لأن بعض الآلهة قد تكون موسومة بالشر، والشهوانية، والنهم مثل الإله باخوس، كما أن بعض البشر قد يتمتع بالقوى الشيطانية فيصبح ***Demon*** أو يرقى به إلى مرتبة الإله. (المترجمة)

2. ***This paper is based on padel (forth coming) I am grateful fot the chance of proenting it here in an expanded from.***

٣. تشير كلمة طائفة ***Gult*** إلى هيكل اعتقادات وأعراف ومناسبات واحتفالات ترتبط بشيء ما، هو ديني عادة، وبتحديد أكثر فإنها تشير إلى المشاعر أو الاتجاهات الدينية التي يتم التعبير عنها في أعراف وطقوس واحتفالات، وتقترن بشيء أو شخص، وتضفي على القائمين بها (الوكلاء أو الوسطاء) قوى سحرية. (المترجمة)

٤. هي قصيدة مسرحية وضع قواعدها أرسطو في كتابه عن فن الشعر، ويراد بها تلك القصيدة المسرحية التي تتطور فيها أحداث جديدة وكاملة مستمدة من التاريخ أو من الأساطير، على أن تكـون شخصياتهـا من طبقة سامية ويكون الغرض من قص حوادثها وتمثيلها إثارة الخوف أو العطف في نفوس المستمعين برؤيتهم مناظر الانفعالات والوجدانات البشرية يتصارع بعضها مع بعض أو تصطرع عبثًا ضد القضاء والقدر وتفضي إلى التطهر ***Catharsis*** أي تطهير النفوس من أدرانها. (المترجمة)

٥. هن ربات العقاب والعذاب المتخصصات في الانتقام لجرائم قتل ذوي القربى، والإيرينية تجسيد حي للعنة القتيل على قاتله. ويطلق على ربات العذاب الثلاثة أسماء مختلفة منها:

أو *Eumenides* أو *Furies* أو ديريا *Dirae*، وأسماؤهن: ألكتو، وتيزيفون، وميجرا، وهن يسفحن أرواح المجْرمين إلى نهر فليجيتون دون رحمة أو هوادة، وقد وصفهن أسخيليوس بأنهن بنات ليل وهوى وصورهن دائمًا في صور قبيحة. (المترجمة)

6. ***Greek religion reffecting fear of female sexuality: e. g slater (1971) chs. 1 and 2 , pomperoy (1975) , passim, gould (1980), p. 57. prostitutes, nems in Aristophanes: tail lard at (1965 , p. 107).***
7. ***Euripides , fr. 164 n ; gould (1980) , pp. 43 -6.***
8. ***Cartledge (1981) ; gould (1980), p45.***
9. ***Thucydides , histories, I. 68- 70 , 86. 2. Athenian methods of imperial control, mejges (1972) , pp. 205 – 72.***

١٠. أثينا، قال الأغارقة: إنها خرجت من رأس جوبتر كاملة التسلح وكاملة النمو(أي هي ربة بلا أم). وكانت ربة للحكمة وتحرس الولايات والحكومات التي تحكم بالعدل، كما كانت حامية الفنون الجميلة وتجد متعة خاصة في النسج، وأهم أعيادها عيد "الباناثينايا" وفيه تنظم عروض المشاعل وسباقات الأكروبوليس إلى قرية شيرون في ذروة الصيف للتوسل للآلهة كي يخفضوا من وطأة الحر. وتمثل أثينا في صورة امرأة فائقة الجمال، تحمل رمحا وعلى رأسها خوذة وتتحصن بدرع منقوش عليه هولة مخيفة، ومن ألقابها أثينا العذراء أو أثينا بارثينوس *Athena Parthenos*. (المترجمة)

١١. بطل من أبطال حرب طروادة واشترك في القتال مع أجاممنون ومنيلاوس وأديسيوس وأخيل ونسطور وأجاكس وغيرهم. واشترك في اعتقال تمثال "بالاس أثينا" الذي كانوا يعتقدون أن سلامة طروادة مرهونة به، وعندما عاد من الحرب اكتشف خيانة زوجته (عقاب أفروديت له)، ويقال: إن كل من يصحبه كان يتحول إلى طائر. (المترجمة)

١٢. أجمل وأشجع أبطال اليونان في إلياذة هومر وهو ابن بليوس *Pelleus* وثيتيس *Thetis* غمرته أمه في مياه نهر ستيكس *Styx* فجعلت كل جزء من جسده منيعًا باستثناء عقبه الذي كانت تمسكه منه. وحين تنبأت أمه بالميتة التي تنتظره، ألبسته ثياب النساء، وأودعته بين بنات ليكوميديس – ملك سكيروس – الذي أواه حتى لا ينخرط في حرب طروادة، غير أن البطل أجالس *Ajax* توجه إليه يعرض عليه سلعًا من تلك التي تشتريها النساء، ودس بينها بعض الأسلة التي ما كاد أن يراها أخيل حتى خلع ملابس النساء وتناول الرمح من يد والترس في يده ومضى إلى ساحة الوغى، فغدا البطل الذي أثار فزع الطرواديين، إلا أن باريس وَجَّه سهمًا إلى أخيل فأصابه توا في عقبه، نقطة ضعفه، فأرداه قتيلاً. (المترجمة)

13. E. G. itliad, 5, 793 , 22. 276 ; odyssey, 7 , 14 ; 22. 205 et passim.

١٤. *Rituals* تشير إلى نظام احتفالات أو إجراءات دينية أو سحرية باستخدام ألفاظ أو مفردات خاصة (سرية)، وتقترن عادة بمناسبات معينة. والطقس أو الشعيرة *Rite* ينشأ بقانون أو عرف بوصفه عنصرًا في شعائر أو طقوس٠ والأدوار التي يقوم بها الإناث في أداء طقوس شعائرهن الدينية كانت شائعة، لكن كان هناك قاعدة إلزامية تمنع المرأة من المشاركة في الطقوس الدينية لعشيرتها لتتبنى طقوسًا وشعائر عشيرة زوجها. (المترجمة).

15. Lattimore (1942) , pp. 161 – 4 ; alexious (1974) , pp. 197- 9.

١٦. كلمة يونانية معناها الحرفي "اللامرئي" أو الخفي أو المخفي، أي الذي لا يمكن للأبصار أن تدركه، وهاديس أو هيدز هو رب العالم السفليّ، الدار الآخرة وإله الموتى، ورب النعيم، واسمه الشائع بلوتون. اقتسم العالم مع أخيه زيوس، ففاز زيوس بحكم السماء وكان نصيب هاديس "ظلام الليل" في العالم السفليّ والأرض، وهو يحمل مفاتيح العالم السفلي أو العصا التي يسوق بها الأشباح إلى مملكته، وهو مانح جميع الخيرات التي تستخرج من الأرض.

17. Compare the 'bride of hades' motif, rose (1926); winnington-ingram (1980) , p. 96 n. 15 ; the motif underlies much of antigone's language used about her , in the antigone, she defends the claim of the 'lower' gods against greon's defence of human laws. Creon suggests she marry in hades since she is son keen on the dead ; antigone , 654. on presephone , cult and myth, sourvionou – in wood (1978).

١٨. احتفال سنوي يقام في مدينة أثينا وله أهمية عظمى، ويتم الاحتفال به كل أربع سنين، ويصاحبه في العادة ألعاب أولمبية، وتُقدم فيه القرابين، وتقام الشعائر للمعبودة أثينا، حامية حمى المدينة، والموكب الذي يحتشد لهذه المناسبة كان ضخمًا زاخرًا، تربط الناس جميعا خلاله وحدة قوية قوامها إجلال رب السماء، وتمجيد الوطن. (المترجمة)

١٩. أقدم قصر لعبادة أبوللو، وساد قديمًا الاعتقاد بأن مدينة دلفي هي مركز الأرض بأسرها، وأن حجرًا يسمى أومفالوس *Omphalos* هو "صُرة الأرض" وترتبط دلفي بمجلس الكاهنة بثيا *Pythia* كاهنة أبوللو التي سميت باسم الأفعى بيثون والتي قتلها أبوللو. (المترجمة)

20. Braudel (1975) ; , p. 37 ; but ef. Thomas (1971) , pp. 678-9.

٢١. أو المايناديس، ومفردها مينادة، وهي المرأة التي تشارك في مهرجانات باخوس رب الخمر، ويطلق عليهم كاهنات باخوس (الباكانت *bacchants*)، وكان عيد الديونيزيا أو أعياد الكروم من أعياد اليونان الخالدة، وقد انتقل إلى اليونان باسم الباخاناليا *Bacchanalia* إلا أنه انقلب إلى عيد للفسق وممارسة ألوان الدعارات. أما موكب باخوس فكان يتألف من رجال ونساء وعرائس (جنيات) والساتيرات (عرائس الأحراش)، والفونات أي الحيوانات الخرافية التي لها رأس آدمي وجسم عنزة – ذكران وأنثيات. (المترجمة)

٢٢. نسبة إلى باخوس *bacchus* أو باكخوس *bakches*، وهو إله الخمر وإخصاب الطبيعة، وكان ينشر في الأراضي التي يحل بها زراعة الكروم، وكان يتجول في مركبة تجرها النمور، وتحيط به حاشية من حوريات المايناديس والساتير المجانين، أصحاب الوجوه البشرية وقرون الماعز المنبثقة من رءوسهم، وحاملي أغصان الكروم المتوجة بثمار الصنوبر. ويقيمون له مهرجان "ديونيسيا *Dionysia* " التي كانت تضج بالمرح والسكر والعربدة والموسيقى والرقص والغناء، فتنتشر بين المحتفين حالة من الوجد المحموم الذي يسيطر على العقول والأجساد فتفقد اتزانها، فتنتهك النسوة خلال الغابات، ويرسلن صرخات مدوية ويرقصن على دق طبول وحشي وأنغام مزمار مشبوبة، ويمزقن لحم الذبائح في جنون ويأكلنها فجة. (المترجمة)

٢٣. المغني والعازف البارع، على أصوات موسيقاه تأتيه الوحوش الضارية والأشجار والأحجار وتلتف حوله في خشوع ورهبة، وتزوج أورفيوس من يوريدكي *Euryolice* التي ماتت بلدغة أفعى، فهبط إلى هاديس – العالم السفلي – باحثًا عنها. وعندما عزف موسيقاه ليزسيفون – مليكة هذا العالم – رقت له وبعثت يـوريديكي للحيـاة، إلا أنها اشترطت عليه ألا ينظر إليها وهـي تسير خلفه في العالم الأسفل، ولكنه نسي ونظر إليها ففقدها للأبد. وقتل أورفيوس ومزق على يد المايناديات من أهل تراقيا. (المترجمة)

٢٤. كان الرقص والغناء والموسيقى أقدم الوسائل التي كان الناس ينفسون بها عن انفعالاتهم ويظهرون مشاعر الحب والتقديس نحو الآلهة والأرواح. ولدى اليونانيين تراث غنيّ من الأغاني والأناشيد والأمدوحات في مناسبات الحروب والزواج والولادة والوفيات والصيد والقنص وتقديم الأضاحي وكانت جميعها تهدف في الأغلب، إلى كسب رضا الأرباب واتقاء شرهم. (المترجمة)

25. 10. Euripides , presumably , is drawing directly on aeschylus's , see Aeschylus, loeb classical library, ii (1976) , pp. 385 – 8 , in connecting the motif of women's strong bond with wild nature, their tendency to be driven mad by divinity , and their destructiveness towards men. Proetides: loeffler (1963).

٢٦. كبير الآلهة، وسيد أرباب الأوليمب، واسمه يعني "السماء" أو "السماء الصافية"، لذا فهو إله السماء والمناخ. والطقس والرعد والمطر ولقبه هوميروس "أبو الآلهة والبشر". وأبناؤه هم أثينا، وأرتميس، وأبوللون، وأمريس، وديونيسوس، أي إنه راعي الأسرة الإلهية وكبير العائلة *pater families* ولا يخضع زيوس إلا لربات المقادير *Fates* التاويات في هاديس، وكان لديه شغف عظيم بالنساء، لا يكاد يلمح أنثى جميلة – ربة كانت أم بشرًا – حتى يهيم بها ويحتال للإيقاع بها حتى لو اضطر إلى التنكر في صورة حيوان ليبلغ وطره منها. (المترجمة)

٢٧. من الفعل اللاتيني ***Orare*** أي يتكلم أو يرجو أو يتوسل إلى، والهاتف الإلهي هو الشخص الذي كان يعتقد الناس في الحضارات القديمة أن الإله يحتل جسده ويتفوه بفمه، وكان هذا الشخص عند قدماء الإغريق – في الأغلب – كاهنة أو عرافة تجلس في أحد معابد أبوللو، وتحمل رسالة النصح والإرشاد أو التنبؤ بالغيب إلى من يتردد عليها من عباد المعبد – إذا هي وسيــط بين الإله والناس تجيب على لسان الإله عن أسئلة السائلين حول الزواج، أو التجارة، أو المستقبل. ولكل إله عرافة خاصة من أشهرهم عرافة الإله أبوللو في دلفي والإله زيوس في دودونا. (المترجمة)

28. Pausaneas , iii , 10. 6 ; I x. 39 – 5 ; deubner (1903) ; dodds (1951) , 51. 100 – 16, 123n. 83.

29. onians (1951) , pp. 37 , 48; sideras (1971) , p. 196 ; sansone (1975) , p. 76 ; padel (forth coming).

30. flasher (1966) ; klibansky, ponfsky and saxl (1964) ; hill (1965) ; pagel (1981).

٣١. العرافة أو الكهانة أو كشف المستور ***divination***، أي مجموعة الطرق التي تستخدم لاختراق المستقبل وقراءة الغيب باستخدام مجموعة من الوسائل السحرية. وفي العصور البائدة اعتقدوا أن الأرواح أو الآلهة يمكن أن تتصل بالكائنات البشرية من خلال عملية العرافة، وفي هذه الحالة يكونون بمثابة عرافين أو كهان أي وسائط للوحي. وتمثل العرافة دورًا أساسيا في السحر والشعوذة. وهناك وسائل متعددة لممارسة العرافة منها تفسير الظواهر وتأويلها على منابع المياه ***hydramancie*** وكهانة النار ***pytromancie***، وعــرافــة الزيت على أواني الزيت ***lecanomancie***، وقراءة الكف ***chiromancy***، وقراءة المعكوسات على المرايا ***tromancie*** والتطلع أو قراءة للبلورة ***crystaloancie*** وأخيرا كهانة الأحشاء ***entrial – divination***. (المترجمة).

٣٢. ابن إيابيتوس ***Iapetus***، وثيميس ***Themis***، وكان لبروميثيوس الفضل في أن يعرف البشر النار، إذ أهداها لهم بعد أن سرقها من الأوليمب مما أغضب زيوس. وتذهب الأسطورة إلى أن زيوس أوثق بروميثيوس فوق صخرة على جبل القوقاز، وسقط عليه نسر ينهش كبده بالنهار، ثم يسترجعه بالليل، وهكذا دواليك، حتى أنقذه هرقل فقتل النسر وأطلق سراحه، فكافأه بروميثيوس بأن أرشده إلى الطريق التي يحصل منها على تفاحات الهسبيريديس الذهبية. (المترجمة)

33. 14. poetry (Reinhardt) , 1960 , pp. 7f. ; vases , korte (1874), ellinger (1953), pp. 1180f see particularly the concept of phthonos, envy' felt by the gods, whose embodiment was the evil eye, eitrem (1953). Metaphors of emotion: Sansone (1975) , pp. 6-13 ; (forthcoming), ch. 5. çults of personified forces, farnell (1909), vol. v.

34. E. g pindor , Olympians, vi , 43 , aeschy lus, seven against the bes , 1036.

35. 16. homer, odyssey, 22. 348, cf. Sophocles, trachiniae, 998, Aeschylus, Agamemnon, 754; thought as, 'fruit of the mid' pindar, frag. 211 (pradidon karpos). The heart ' feeds on laments' Aeschylus, choephoroe, 26, god ' plants the seed' of disaster in alife or family, Aeschylus. Frag. 156 N.

36. Aphrodite destroys women's pherenes, "wits , " like a disease , Euripides , frog. 164 N, cf. gould (1980) , p. 55.

٣٧. فينوس عند الرومان، هي ربة الجمال والحب والجنس في اليونان، وأنموذج للفتنة والسحر، ولأنها ربة النيل وإخصاب النبات والحيوان، فإنها ما إن تضع قدمها على أرض جزيرة قبرص حتى ينبت العشب ويزهر، وهو دليل ينطق بقدرتها على النماء. والفتاة التي تتمنطق بزنار أفروديت السحري تكون موضع الحب والاشتهاء واقترنت عبادة أفروديت في كورنثة وقبرص وصقلية بظواهر البغاء. (المترجمة)

38. the chiel account of such a rape in extant tragedy of creousa by appollo, happens in the cave , Euripides , ion , 1767.

٣٩. الساحرة التي يعني اسمها "التي تخفي"، فهي تخفي بالفعل ضحايا من الذكور في الكهوف، وتعيش بمفردها في جزيرة جميلة في نهاية العالم، حيث احتجزت أوديسيوس بعد أن تحطمت سفينته، وغرق رفاقه، فأنقذته واعتنت به، فوقعت في حبه وتفانت في عشقه وخدمته حتى أمرتها الآلهة بأن تتركه يرحل فتذعن للأمر في وقار وهدوء. ويطلق اسم كاليبسو على الجزيرة نفسها التي تعيش فيها. (المترجمة)

40. 19. E. g. Cassandra , Aeschylus, Agamemnon, 1209; Phaedra, Euripides, Hippolytus, 141 ; references to maenads such as Sophocles, Antigone, 964. but Oedipus's sons are Entheoi with Ares, Aeschylus, seven against Thebes, 497 , and cf. Eumenides, 17.

41. 20. katochos is commonly used in fourth – century greek for a possessing deity and possessed person; and katecho for ' I possess, of a deity, with passive participle, possessed, of a person. katoche or katokoche are ' possession ' delirium, the word-stem is used in contexts of land-occupation, whether by human invader or tutelary deity. In late greek it has sexual connotations too ; the passive participle can men, ' covered' , of a female animal. it is also often used in contexts of self- control', one controls oneself from doing something ; one in is possession of one's senses. Other verbs too can 'take' women, geographical territory, or the mind, as objects , synoikizo, ' I colonise with' can mean ' establish a settlement ' , but it can also mean ' I give a woman in marriage ' (E. g. Euripides , the madness of Heracles, 68); katoikizo, ' I colonise' , is used of a deity ' establishing' hope in human minds, Aeschylus, Prometheus, 252 , the common concept is of some alien force intruding on a place and remaining in occupation of it.

42. 21. handley (1969). At plato , ion, 536, the poetry – citer's relation to homer is compared to that of the corybantes, and enthusiastic sect (with a firm hold, by the fifth century at least, in Athenian imagination) who danced wildly to the particular tune of the deity possessing them.

43. sophrone, see greek gult select papyri (literary) , ed. Pag, loeh classical ubereary vol, 3, pp. 27 bf.

٤٤. ابن زيوس وليتو*leto*، وشقيق أرتميس، وهو متعدد الوظائف في أساطير اليونان، فهو إله الموسيقى والفن والشعر ورسول أبيه للآلهة والبشر، وممثل القانون والنظام والمبادئ الأخلاقية السامية والقيم الحضارية، والورع الديني ومن ثم عُرِفَ قاضيا يقضي في جرائم القتل حتى لا يقوض نظام الكون، وعُرف مطهرًا (مضيا) يجعل الناس تدرك خطاياها ويطهرهم منها. دلفي هي مركز نبوءاته وهي معقل الوحي على الأرض. (المترجمة)

٤٥. أجمل بنات برياموس وهيكوبا، وقد تنبأت بحرب طروادة وتذهب الأسطورة إلى أن كاسندرا نامت هي وأخوها في معبد أبوللو، وعثر عليهما في الصباح وقد التفت الثعابين حولهما وهي تعلق آذانهما، فوهبا القدرة على التنبؤ ومعرفة لغة الحيوان. ونامت كاسندرا في المعبد مرة أخرى وهي شابة فحاول أبوللو اغتصابها ولكنها صدته ولم يستطع أبوللو أن يحرمها مقدرتها على التنبؤ، ولكنه جعل الناس لا يصدقون نبوءاتها، وعندما عرفت ما بداخل الحصان الخشبي وكاشفت بني قومها بنبوءتها عن خطر غزو الآخيين الذي يحيق بطروادة، لم يعرها أحد أذنًا مصغية فكانت الطامة التي لحقت بطروادة. (المترجمة)

46. 23. virgil' s sibyl tries " to see if she can shake thegreat god from her breast ' , aeneid , vi. 77; lucan's priestess feigns possession twice, in order to escape the real thing , until sent back to do it properly, civil war, v. 169.

47. it is endemic in neoplatonic and christation writing about the soul, as well as biblical and christain wturigical writing. see ales jones (1923).

٤٨. من أروع مآثر الشعر الملحمي عند جميع الشعوب وفي جميع العصور وتنسب الإلياذة مع الأوديسا إلى الشاعر اليوناني هوميروس وتروي الأسطورة أن ليتيس ربة البحر تزوجت من بيلوس ملك تيساليا وحضر حفل زفافها جميع الآلهة. وفي الحفل قدمت ربة الشقاق تفاحة ذهبية وأعلنت أنها ستكون من نصيب أجمل الحاضرات، فتنافست عليها يونوومينرفا وفينوس، واحتكم الآلهة إلى باريس أي ملك طروادة، وعرضت عليه فينوس أن تهبه أجمل امرأة في العالم فقضي لها بالتفاحة الذهبية وطلبت منه فينوس أن يسافر إلى بلاد اليونان ويخطف هيلين ابنة جوبتر وليدا وزوجة منيلاوس ملك إسبرطة. وانتهز باريس فرصة تغيب منيلاوس وأغرى هيلين بأن تفر معه، فأعد زوجها حملة تأديبية ضخمة على رأسها أخوه أجاممنون والبطل أخيل، وحاصروا طروادة تسع سنوات لاسترداد هيلين. (المترجمة)

٤٩. هي ثلاثية تراجيدية، الأولى "لايوس" حيث تنذر كاهنة دلفي الملك لايوس بأنه إن مات دون خلف ستظل مدينة طيبة محروسة، إلا أن الملك لم يصغ لذلك وينجب أبناء وللتحايل على النبوءة يقوم برمي ابنه "أوديب" فوق جبل كيثايرون. والجزء التالي "أوديب" الذي يقتل أباه

ويتزوج أمه- عن جهل - فلما علم بالحقيقة لعن والديه إيتوكليس وبولينكسيس والجزء الثالث "سبعة ضد طيبة" حيث يرفض إيتوكليس- ملك طيبة- التنازل لأخيه عن الحكم فقام بولينكسيس مع ستة أبطال آخرين بغزو المدينة، فيتقاتل الأخوان ويُقتلان. (المترجمة)

٥٠. ابن زيوس والكمينا، تزوج هرقل من ديانيرا بعد أن اشتبك في معركة مع أخيلوس *Acheleous* إله النهر، ولكن القنطور نيسوس حاول خطفها وقضى عليه هرقل. وهام هرقل بعد ذلك بأومفالى ملكة أيول فأرادت ديانير الانتقام منه فأرسلت له قميصًا مميتًا مغموسًا بدم نيسوس المسموم بسم السهم الذي قتله به هرقل، وما إن ارتداه هرقل حتى التصق بجسده وسرى فيه السم، وأحس بآلام لا تطاق دفعته إلى إلقاء صديقه ليكاس من قمة جبل إيتا ظنا منه أنه هو الذي أتى له بهذا الثوب المسموم، وأخيرًا أعد هرقل هرمًا من الأحطاب، وأشعل فيه النار ثم ألقى بنفسه فيه، فتحول إلى سحابة، فارتفع إلى السماء وأصبح من الخالدين. (المترجمة)

٥١. ابنة أجاممنون وكليتمنسترا، ويذهب البعض إلى أنها صورة من أرتيميس لأن اسمها يعني: "القوية منذ مولدها" وتروي الأسطورة أن أجاممنون أحنق أرتيميس لأنه حنث بموعده في أن يقدم لها قربانًا، فما كان منها إلا أن أمرت الريح أن تسكن لتحول بين الأسطول اليوناني وبين الإبحار إلى طروادة وأعلن العراف أن الريح لن تعود إلا إذا ضحى بإفيجينيا، فاستدعى الفتاة فما كادت تقدم للمذبح حتى افتدتها أرتيميس بغزالة، وحملت الفتاة إفيجينيا على سحابة إلى تاوريس حيث أصبحت كاهنة لأرتيميس. (المترجمة)

٥٢. ابنة أيتييس ملك كولخيس، أحبت جاسون وتزوجته إلا أنه هجرها وتزوج من جلاوكي *Glance* ابنة الملك كريون فحقدت عليه ميديا وقضت عليه برداء مسمم، وقتلت طفليها اللذين أنجبتهما من جاسون، وهربت بعد ذلك إلى أثينا، وهناك تزوجت من الملك أيجوس *Aegeus*. (المترجمة)

53. Rickard – camridge (1968) , pp. 264 – 9.

٥٤. هناك احتفالات ومهرجانات عدة لدى اليونانيين، منها الاحتفال "البيثي" المقرون بمعابد دلفي وثرموبولاي، والاحتفال "الأسثيمى" في منطقة كورنثة، والاحتفال "الثيمى" في منطقة فيلوس، والاحتفال "الأولمبي" في منطقة إليس، وتقام في هذه الاحتفالات ألعاب رياضية إلى جانب مسابقات في الشعر، وأناشيد الجوقة، والمسرحيات، ويتبارى فيها الشعراء والكتاب من أجل الفوز بجوائزهم.

55. The male novelist , from moll flunders on , and male authors of such quasiporongraphic fictional female autobiography as deofe there inauygurated, penetrates inside the female interior, mental or physical, subjecting this to the destruction his story embodies. For the novel form was created partly to invade the female psyche (as its offshoot , pornography, enables a male author to present sexual invasion through the ' I ' in a female body " see padel (1980)

56. as the pain of childiton is a male literary topos in tragedy, so tragedy, to my knowledge , confines an individual suffering on behalf of another person to the female characters. Tecmessa would rather bear the pain of her knowledge of ajax's madness alone , and spare him that pain, Sophocles, ajax , 265 f. ; the nurse suffers through her love for Phaedra, Euripides, hippolyus, 260 ; jocasta , when she realizes the truth, begs Oedipus not th ask further ; it is enough that I'm suffering , Sophocles, Oedipus rex, 106I. female stage- -figures specialize in inner pain on other people's behalf. An emotional analogue to childbirth.

للمزيد راجع:

Gould , J. P. (1980) , " law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical athens' , JHS 100 , 38-59 (basic)

Beard , M. (1980) , the sexual status of vestal virgins' , JRS 120 , 12-27

Cartledge , p. (1981) , ' Spartan wives: liberationm or licence ? c q 3 1 , 84 – 105.

Dodds , E. R. (1951) , the greeks and the irrational , Berkeley

Douglas, M. (1970) , witchcraft confessions and accusations, London

Graham, H. (1976) , the social image of pregnancy: pregnancy as spiritpossession ' the sociological review 24 , 291 – 308.

Hertz, R. (1979) , the pre-eminence of the right hand, right and left: essays in applied symbolic classification , ed. Needham , Chicago

James , W. (repr. 1962), the varieties of religious experience , London

Jones , E. (1923) , the madonna's conception through the ear, essays in applied psychoanalysis , London , vol. ii, ch. 14.

Lefkowitz, m. (1982) , heroines and hysterics, london

Lewis, I. (1971) , ecstatic religions, harmondsworth

Lioyd , G. E. R. (1979) , magic, reason and experience , Cambridge osterreich, J. K. (1960) , possession, demoniacal and other , engl. Trans. , new york.

(٢)

خروج أتوسا[١] *Attossa*: صورة المرأة في التأريخ[*] اليوناني للإمبراطورية الفارسية[٢] *Persia* [٣]

هيلين سانسيشي – ويردينبرج، أوترخت

لم نعثر للأغلبية العظمى من النساء في الشرق القديم على أي أثر في السجلات التاريخية، وظللن بلا ذكر وبلا اسم. والاستثناء الوحيد من هذا الغُفل كان– غالبًا– النساء سيئات السير والسمعة والسلوك. والصفات التي كانت تضمن لعدد من هؤلاء النساء موضعا وذكرا في التاريخ تمثلت في حبهن للكيد، وخداعهن، وغدرهن، ومكرهن، وغوايتهن للذكور وقسوتهن، بل ودهائهن في تدبير جرائم القتل. وهذه الصفات ترتبط بشكل وثيق ولصيق بالمناخ "الفاسد" المعروف عن أجنحة "الحريم *Harem*"، وهي الكلمة التي من المفترض أنها تعبر تمامًا عن وضع الأنثى في المجتمعات الشرقية. ومن هذه الأجنحة المعزولة التي يحجبن فيها عن الحياة العامة، كانت النسوة يحكن – وبلا مواربة – المكايد لإبقاء هيمنتهن على الذكور الذين يحكمون في السلطة، فيؤثرن على صناعة القرار، التي تؤثر بدورها على رفاهية الأمم والإمبراطوريات جمعاء.

ولا أنوي أن أقلل من شأن التأثير الذي تتمتع به النسوة حتى عندما تُنزع شأفتهن من المصادر الرسمية للسلطة، ولكني أعتقد أن ثمة سببًا يدعوني للتساؤل

(*) *Historiography*، تسجيل الأحوال والأحداث التي يمر بها مجتمع ما في حقبة تاريخية معينة، ويمكن التمييز بين التأريخ والتاريخ بالقول بأن صاحب التأريخ وظيفته جمع الحقائق التاريخية ووثائقها مع تسجيلها تباعًا، في حين أن المؤرخ، صاحب التاريخ، يرتبها ترتيبًا يتلاءم مع ميوله الفكرية والذوقية، وقد يتناولها بالمناقشة والتأويل. (المترجمة)

عن الصورة التقليدية التي بدت عليها بعض من هؤلاء النسوة على الأقل. وفي هذا البحث سوف أناقش ما عرف عن الملكات والأميرات في الإمبراطورية الفارسية الأولى ***Persian Empire*** والتي سميت أيضًا الإمبراطورية الأخمينية ***Achaemenid Empire*** تَيمُّنًا باسم مؤسسها هخمانيش ***Achemenes***.

إن ممارسات النساء وتأثيرهن على البلاط الملكي- على الأقل- كما عرفناها ووردت إلينا من المصادر اليونانية حول تلك الفترة، ساهم - فوق ذلك - في التفسخ والتدهور الذي بُليت به الإمبراطورية الفارسية في النصف الثاني من القرن الخامس والرابع قبل الميلاد. وأعتقد أن المفهوم العام عن معنى الانهيار والتفسخ اللذين حلا بالحكم الفارسي لآسيا في القرن الثاني يحتاج لإعادة نظر وإعادة دراسة، إلا أن ذلك يقع - بالفعل- خارج نطاق هذه الدراسة. ففي هذا البحث سأناقش - تحديدًا - أوضاع الملكات والأميرات في حكم خشايارشا الأول(*) أو إكسركسيس الأول ***Xerxes I***. ومعظم الحقائق عن حياتهن وسلوكهن والتي وردت في المصادر اليونانية ستكون محل جدل؛ لأنها ليست بالحقائق على الإطلاق. ويستتبع ذلك أن التعميمات التي توصلوا إليها عن هذه المرحلة والتي اعتمدت على مدى تأثير الدور الذي لعبته النساء اللاتي يُحطن بالملك تفتقر إلى أي أساس تاريخي ذي مصداقية. ويبدو أن ما عرف عنهن تاريخيا هو - جزئيا - نتاج لتوجهات غربية لا تخلو من شعور الغرب بتفوقه على الشرق. وهذه التوجهات تعد - في العادة - وجهة نظر متخنثة أو متأنثة(**) حيث استمد الغرب

(*) خشايارشا أو أخشويرس أو إكسركيس، ابن داريوش الأول من زوجته الثانية أتوسا، بنت فورش الكبير وحكم من ٤٨٥ - ٤٦٥ ق. م، حاول غزو بلاد الإغريق، وفشل وهزم في خليج سلاميس، وتزوج من الملكة أمستريس *Amestris*، ويظن أن قبره موجود بالصليب الفارسي بنقش رستم. (المترجمة)

(**) *Effeminate* مثل المرأة، يشبه المرأة في المظهر والشخصية، ويطلق بدرجات سوية على مبارحة الطابع المذكر المعتاد، *effeminacy* تعني تسون أو تأنيث أي ظهور السلوك النسوي في الرجل، و *Effemination* تعني الشبه بالنساء إلى حد كبير في المظهر الجسمي أو العقلي. (المترجمة)

آراءه – جزئيا – من مصادر لا تحتوي على أدلة تاريخية يمكن الاستناد إليها للحكم على حياة هؤلاء النساء.

إن الإمبراطورية الأخمينية التي أسسها قورش[٤] ***Cyrus*** الأكبر نحو عام ٥٥٠ ق. م أفلت عام ٣٣٠ ق. م عندما غزاها الإسكندر الأكبر وعادة ما يوصف وجود هذه الإمبراطورية في هذين القرنين بكلمتي "بزوغ وأفول" أو "الازدهار والانهيار" وتحت حكم قورش (٥٥٠ – ٣٥٠) وداريوش الأول[٥] ***Darius I*** (٥٢٢ – ٤٨٦) كانت الإمبراطورية يافعة شَمَّاء، وتحت حكم خشايارشا الذي حكم من ٤٨٦ إلى ٤٦٥ لاحت في الأفق أول بوادر تدهور الإمبراطورية. وتحت حكم خلَفه أخذت الإمبراطورية العظمى المترامية الأطراف تضعف تدريجيا وتأفل بالقصور الذاتي لتصبح فريسة سهلة تلتهمها الجيوش المقدونية[*] ***Macedonian*** عام ٣٣ ق. م. وهذه هي النظرة الموروثة عن الإمبراطورية الأخمينية كما وردت في معظم المراجع الموجزة.

إن التأريخ اليوناني (وكذلك معظم المحللين المحدثين) أمدنا بصورة عن الإمبراطورية الأخمينية في عام ٤٨٠ – وهو العام الذي هزم فيه خشايارشا في معركة سلاميس[**] ***Slamis***. وكان ذلك نقطة تحول حاسمة في تاريخ

(*) تقع شمال شبه جزيرة البلقان، كانت مصدرًا للإشعاع الحضاري الإغريقي في القرن الثامن ق. م. وقد خضعت للفرس في ٥٠٠ ق. م. (المترجمة)

(**) زحف خشايا عام ٤٨١ ق لغزو اليونان، وعملت أثينا وإسبرطة للمرة الأولى معًا لمواجهة الغزو الفارسي، ولما دخل الأسطول الفارسي المؤلف من اثنتي عشرة سفينة خليج سلاميس اشتبكوا معه في معركة فاصلة انتهت بفوز اليونان بفضل براعتهم في أساليب الكَر والفر، وفي ركوب البحر. (المترجمة)

الإمبراطورية. وقبل ذلك، وخاصة في عهد قورش كان الفارسيون ذوي بأس وعاشوا حياة رصينة ومتوازنة، وكانوا قادرين على القيام بفتوحات عظيمة، كما تَحَلَّوْا بسمات سامِية أخرى، فقد كانوا متسامحين بشكل لافت، واحترموا تقاليد وثقافات المناطق التي غزوها وافتتحوها، كما كان لديهم مُثل تربوية رفيعة فعلموا أولادهم الرماية والفروسية والصدق. وكان فتح قمبيز[٦] ***Cambyses*** – خليفة قورش – مصر إضافة مهمة لفتوحات أبيه، وذلك قبل أن يصاب بالجنون بفترة وجيزة. ومن بعده حدث اغتصاب مؤقت للعرش من قِبل كاهن مجوسي[٧] ***magus*** من القبائل الميدية[٨]***Median***، إلا أن داريوش الشاب الأخميني اليافع أنهى هذا الاغتصاب. وبعد أن استتب الأمن واستقر الأمر له في حكم الإمبراطورية خرج داريوش ليلملم شتات الأمم والقبائل والبلدان والمدن التي تَضمُها الإمبراطورية، وبيد من حديد قبض داريوش على زمام الإمبراطورية وخلق بنية بيروقراطية وفرض ضرائب تجبى بشكل ثابت.

ويعد داريوش– عمومًا– الملك الأبرز لهذه السلالة الحاكمة، وتحت إمرة ابنه خشايارشا تحول كل شيء إلى الأسوأ، وكما هو معروف حاول خشايارشا – دون جدوى – فتح اليونان، وبعد هزيمته "المشئومة" في سلاميس وبلاطية ***Platea*** وميكالى***Mecale***، هوت الإمبراطورية وغربت شمسها، فالحكومة المركزية لم تعد قوية وحاسمة كما كانت في سابق عهدها، وأفسد الترف والسَّفَه والثروة ومكايد الحريم– بشدة– من هم في أعلى المناصب والمراتب الحكومية، ففي عهد خشايارشا بدأت النساء في لعب كل الأدوار المهمة، فكانت الملكات تتخذن

القرارات والملوك تنصاع وتذعن لرغباتهن، فتمتعت ملكات مثل أمسيتريس(*) **Amestris** وباريساتيس **Paryatis** وستاتيرا(**) **Stateira** بنفوذ مطلق، ولم يماثلهن في السطوة والسلطة أحد من ذويهن سواء أزواجهن أو أبنائهن.

وهذه النظرة التي تعتمد – إلى حد بعيد – على ما ذكرته المصادر اليونانية عن فارس القديمة ما زالت شائعة جدا في الأدب الحديث، وطبيعي أن تُمَرِر هذه النظرة التي تتسم بالمحاباة بعض العداء الذي يحمله اليونانيون إزاء أعدائهم التقليديين؛ أي أهل فارس، إلا أن المؤلفات الحديثة للمؤرخين الثقات رفيعي المستوى (مثل هيرودوت **Herodotus** الذي قدم الفارسيين بشكل أقل قَولبة(***) – بكثير – من جيل الكتاب اللاحقين) تستخدم دون تحيز لتكون متوائمة مع المادة التاريخية القليلة والفقيرة (مثل كيتيسيس(٩) **Ketesias**) لتقدم "حقائق" أساسية عن التاريخ الفارسي تجعل صورته ضبابية بشكل جاد.

وفي التاريخ الأخميني يمكن في أغلب الأحوال تحدي المصدر اليوناني بالدليل الإيراني، إلا أننا وجدنا المصادر الإيرانية عن تلك الفترة – بالفعل – نادرة، أما ما يخص النساء، فبالكاد نعثر على أي معلومات عنهن. ولم تذكر

(*) ابنة الملك داريوش الثاني ووالدتها باريساتيس، واسمها يعني "الصديقة"، وكانت قائدًا في القوات العسكرية الأخمينية بينما كانت والدتها جنرالاً. (المترجمة)

(**) أميرة إيرانية، ابنة الملك داريوش الثالث، وتزوجها الإسكندر الأكبر في سوسة بعد سقوط الإمبراطورية الأخمينية على يديه، ولكي يوحد اليونان وفارس على صورة أوثق في مجالى الثقافة والحكم، أصهر إلى داريوش الثالث بزواجه من ابنته. (المترجمة)

(***) *Stereotype* إدراك متصلب ومفهوم مفعم بالانفعال، منحاز لشيء أو فرد أو جماعة أو مقياس قيم. (المترجمة)

النقوش[١٠] واللوحات التذكارية الملكية[*] أي شيء عن النساء من البشر، ولا حتى في تلك الشواهد حيث يمكن أن نتوقع وجودهن وذلك على أساس ما ورد في السجلات اليونانية مثل سجل تنصيب خشايارشا والذي يسمى نقش الحريم ***Harem inscription*** - (كنت ***Kent***، ١٩٥٣، ص١٤٩). وحسب هيرودوت[**] فإن أتوسا لعبت دورًا مهما وبارزًا في اختيار خشايارشا وريثًا للعرش، ولكنها لم تُذكر وكذلك أبوها قورش الكبير في الوثائق الفارسية الرسمية. ولم يذكر أي عنصر في النص سوى الربة أناهيتا[***] ***Anahita***، والضمائر العائدة عليها في النص وما ذكر عن وظائفها تعتبر - رغم ذلك - أدلة مُلغزة ومُربكة لدرجة لا يمكن اعتبارها - بالتأكيد - مؤشرًا نستدل منه على وضع المرأة في المجتمع الفارسي. وفي نقوش قصر بيرسيبوليس[١١] ***Persepolis*** ذكرت بعض النساء. وحصلت بعض الأميرات والملكات - لما يتمتعن به من علاقات بالملوك والتي يجب أن نستنتجها - كالعادة- مما ورد في المصادر اليونانية على مؤن للسفر (هالوك، ١٩٦٩، ص٧٣). والشيء اللافت للانتباه هو غياب ذكر أتوسا من هذه السجلات في زمن ردَح بالألواح (٤٩٣ - ٥٠٩) التي ميزت بشكل بارز البلاط الأخميني ورصدت تاريخهم حسب- مرة أخرى- المعلومات اليونانية. وترصد سلسلة مثيرة من هذه

(*) أو هيرودوتس (*484 - 425* ق. م) عرف بأبي التاريخ، ووصف كتابه "تاريخ هيرودوت أو التواريخ" أحوال البلاد التي زارها في ترحاله حول حوض البحر المتوسط وموضوع هذا الكتاب الأساسي هو الحروب اليونانية - الميدية. (المترجمة)

(**) نعتَ الإغريقُ الفارسيين بالتقصير في ميدان الفنون، واختلفوا عن جيرانهم بإهمال الهياكل واهتموا بالقصور والمقابر، فنرى مقبرة قورش عبارة عن ناووس صخري يتبوأ مدرجًا قائم في العراء. (المترجمة).

(***) ربة الخصب والشفاء والحكمة في الديانة الزرادشتية القديمة، ويعني اسمها في لغة الأفستا "القوية أو النقية أو الطاهرة". (المترجمة)

الألواح الجرايات التي تمنح للعاملات في بيرسيبوليس بعد الولادة وهذه الجراية تعد مكافأة وليست أجرًا يوميا، كما كان يستنتج حقيقة أن الحصص من هذه الهبات ليست متساوية في جميع الأحوال، حيث كانت الأمهات اللاتي يضعن ذكورًا يحصلن على ضعف ما تحصل عليه الأمهات اللواتي ينجبن إناثًا (هالوك ١٩٦٩، ص ٧٣).

والشيء الأكثر إثارة للدهشة والعجب هو غياب النساء تمامًا عن معظم ما قُدم عن الإمبراطورية الفارسية من شروح مفصلة، ألا وهي المنحوتات(*) البارزة في بيرسيبوليس للملوك والبلدان والحراس والنبلاء وممثلي فئات الشعب الذين اتحدوا في هذه النقوش الحجرية ليظهروا الإمبراطورية – بلا شك – كما أرادها ملوكها أن تبدو للآخرين. ومن بين الشخوص الكثيرة التي جسدتها نقوش بيرسيبوليس اختفت المرأة تمامًا. إن السلطة الخفية للنساء في التاريخ أخفيت عمدًا في هذه الإمبراطورية الإيرانية الأولى، حتى المفوضين العديدين الذين حملوا الحيوانات بوصفها هدايا للملك كانوا – بلا استثناء – ذكورا والمخلوق الأنثوي الوحيد الذي كان حاضرًا هو اللبؤة – أنثى الأسد – التي أحضرها العيلاميون(**)

(*) ***Relief***، البارز أو الناتئ، البروز، وهو في فن التصوير الإحساس بالبروز عن طريق التدرج في اللون أو الظل، وهو فن من النحت يطلق على الأعمال المنحوتة والبارزة. وهو نوعان: البروز العالي ***high relief*** وهي المنحوتات التي لا تكون للأشكال الموضوعة على السطح المستوي غير نقط التقاء قليلة مع هذا السطح بل تكاد تنفصل عنه – والبروز الخفيض ***bas-relief*** وهى المنحوتات التي لا ترتفع كثيرًا عن السطح المنحني الذي تبرز منه والبروز العالي يكاد يقترب من التجسيم. (المترجمة)

(**) نسبة إلى عيلام ***Elam***، وهي خوزستان، الحالية ومعناها الأراضي العالية، وتقع إلى الشرق من دجلة، وكانت في الماضي تضم مدنًا وحاضرتها هي سوسة ***Susa***، والشعب العيلامي ذو تاريخ عريق يرجع إلى ٤٥٠٠ سنة قبل الميلاد. (المترجمة)

Elamites ويمكن تفسير هذا الوجود وتبريره بسهولة من عمر الشبل الذي تصحبه اللبؤة والذي ما زال في حاجة إلى الرضاعة (وولسير *1980 , 28*).

وفي الفنون الأدنى حصلنا على القليل من اللمحات الخاطفة عن الإناث(*). ولخصت آجنس سباكيت *Agnes Spycket* – على سبيل الحصر – في مقالها المكون من ثلاث صفحات تصوير المرأة في النحت بما في ذلك بعض تماثيل صغيرة منمنمة (تُمَيثيل) للإناث التي من المفترض أنها نحتت قبل العهد الأخميني. *Pre-Achaemenian* كما تضمن المقال بعض التماثيل النصفية التي اعتبرت – عادة – رءوس الذكور بلا لحى (سبايكت، ١٩٨٠). ومن خلال نسجية، تعد واحدة من العينات الفارسية التي تعود لعصر أقدم وبقيت رغم عوادي الزمن، ورغم أنها وُجدت في معابد متجمدة في سيبيريا، يمكن أن نرى – على الأقل – كيف كان شكل النساء الفارسيات. والمشهد الذي نُسج على السجادة يُظهر نوع الطقوس الشعائرية لطائفة دينية تؤديها سيدتان ربما كانتا من البلاط الملكي. وهناك مشهد غامض آخر مشابه مرسوم على قطعة جلد لحيوان الفقمة وجدت في بيرسيبوليس. وهذان المشهدان يثيران الدهشة أكثر مما يثيران الفضول حول معنى الشعائر سواء على السجادة أو قطعة الجلد، وذلك بسبب ما يثيرانه من تساؤل حول سبب وصول غرضين فارسيين أصليين إلى هذا الجزء النائي من سيبيريا. فهل من الممكن أن تكونا وصلتا لتلك البقعة بوصفها جزءًا من أمتعة إحدى الأميرات التي زوجها أبوها من خارج العائلة لأحد السيكيثيين[١٢] *Scythian* لأسباب دبلوماسية تخص حفظ السلام وضمان الاستقرار على الحدود الشمالية مع الإمبراطورية الفارسية؟

(*) اقتصرت أنواع الفن الأخميني على الملكي والطقوس البحتة، وينقصها التصوير الوصفي ولذلك فهي لا توفر مادة لدراسة التاريخ الاجتماعي، وتصوير النساء كان مجرمًا في الفن الملكي، وكذلك حرم تصوير الصيد الذي كان هواية محبوبة في فارس القديمة. (المترجمة)

وفي آسيا الصغرى *Asia Minor* صُورّت المرأة على حُلي من مجموعة مجوهرات(*) *Gems* نفيسة يطلق عليها المجموعة اليونانية الفارسية(١٣) *Graeco – Persian*، كما صورت على الأعمدة الحجرية الجنائزية في دسيسيليوم(**) *Dascylium*.

ولم تثبت أي من هذه الأشياء المختلفة والمختلطة – الجديرة بالملاحظة- وجود أي تطابق مع ما ورد في المصادر اليونانية بما يفيد في عقد أي مقارنة بينهما. وفيما يخص النساء الفارسيات اللواتي ذُكِرْنَ في الأدب اليوناني، لا نجد من يناظرهن في الأدلة الفارسية المتوفرة. ويمكن تفسير ذلك – جزئيا – مع مرور الزمن – ولا يمكن أن يتوقع أحد لتمثال ذهبي لزوجة داريوش المفضلة، وهو من أمر بنحته حسب ما ورد عن هيرودوت (الجزء ٧، ص ٦٩) أن يعيش خمسة وعشرين قرنًا، إلا أن منحوتات بيرسيبوليس البارزة قد حفظت سليمة تمامًا معافاة من أي تلف.

ومن الواضح أنه ليس من قبيل الصدفة أن بيرسيبوليس – كما عرفناها بوصفها أحجارًا تمثل تجمعًا ذكوريا تمامًا، ورغم ذلك لابد أن يلتزم المرء الحرص والحذر قبل أن نندفع إلى استنتاجات مرجعها غياب النساء عن هذه النقوش،

(*) *Gem* جوهرة أو حجر كريم أو شبه كريم مرصع بالجواهر، وأشهر الأحجار الكريمة، الماس *Diamond*، والجزع *Onyx*، والمضيق الأحمر *Granit*، والتوباز *topaz* والياقوت *Ruby*. (المترجمة)

(**) مرزبانية فارسية تقع شمال غرب الأناضول، وجزء من الإمبراطورية الأخمينية حتى عام ٣٣٠ ق. م. (المترجمة)

ويفترض أن النساء لم تلعب دورًا مهمًا في المجتمع الفارسي، فالمصادر الفارسية لا تسمح – مطلقا – بطرح أيّ من هذه الاستنتاجات.

لذلك لابد أن نرجع إلى المصادر اليونانية ونرى ما المساحة التي أتاحتها لاستنتاجاتنا فيما يخص الأدوار والمناشط التي قامت بها النساء. فهل لدينا أي دليل على تعاظم تأثير النسوة في البلاط الأخميني؟. ومنذ الانهيار والتدهور الذي من المفترض أنه حدث في عهد خشايارشا، من المفيد أن نلقي نظرة أكثر قربا على ملكات وأميرات هذا العهد. وهذا يمدنا – تلقائيا – بميزة أساسية وهي امتلاك دليل أمين مرجعه هيرودوت الذي كان تألقه الفذ وعطاؤه الذهني لا مثيل لهما عند أي ممن خلفوه (مومجاليانو ١٩٦٩، ص ١٤٢).

وأول ما يلفت نظرنا هو أتوسا أم خشايارشا، فبجانب أننا نصادفها عند قراءة كتاب "التواريخ(*) ***Histories***" لهيرودوت فهي أيضًا الشخصية الرئيسة في مسرحية أسخيليوس التراجيدية "الفُرس ***persae***" والتي عرضت لأول مرة على المسرح بأثينا بعد ثماني سنوات من معركة سلاميس. وعلى الرغم من أن مسرحية الفرس استخدمت سابقًا بوصفها مصدرًا يستدل منه على مكانة أتوسا، ولكن مبرر ذلك محل شك. وفي هذه المسرحية التراجيدية جُسدت أتوسا كنموذج للعناية الأمومية الرءوم التي شملت ولدها خشايارشا الذي شرع في حملة عسكرية حمقاء ومنحوسة لغزو اليونان. وصُور خشايارشا على أنه وغد يافع متهور وعلى النقيض منه صُورت أتوسا – بوضوح – بوصفها سيدة 'عجوزًا حكيمة، تسلك سلوكًا ملكيا جليلاً، وهذا الوصف – رغم ذلك – لا يوجد فيه ما هو فارسي حقيقة، كما لا يوجد أي شيء ينم عن توافر معلومات بينة لدى أسخيليوس عن الملكات

(*) أو سِفر أخبار الأيام.

الفارسيات (فوجت، ص١٣٧، ١٩٧٢). وفي النص المسرحي نفسه، لم يذكر اسمها قط ولم تُنادَ به وخُوطبت باسم "الملكة". وفي تعليقه على دور الملكة أتوسا قال برودهيد ***Broadhead*** عن اسم أتوسا بالنسبة للعامة من الأثينيين بالتأكيد "لم يكن بالكاد" أكثر من مجرد اسم (برودهيد، ص٢٤، ١٩٦٠) وحتى رأي برودهيد أيضًا محل شك. وافترض فون ويلاموتس ***Wiamowitz Von*** أن اسمها الذي عُرف – دون شك – من هيرودوت قد انتقل من الحواشي إلى قائمة الشخصيات البارزة (انظر برودهيد، ص٢٤، ١٩٦٠). وربما يكون اسم أتوسا بالفعل أقل من مجرد اسم بالنسبة للعامة من الأثينيين، وبالتالي فإن تصرفها وسلوكها في المسرحية التراجيدية اعتمد على الضرورات الدرامية أكثر مما اعتمد على الحقائق التاريخية الواقعية.

ويمكن أن نحصل على دليل أفضل في تاريخ هيرودوت، رغم أنه ليست كل المعلومات عن أتوسا مفيدة بنفس القدر للأغراض التاريخية. وليس هناك سبب يجعلنا نشك في المعلومات والبيانات الأساسية التي وردت في كتاب هيرودوت عن أتوسا، فهي ابنة قورش الكبير، وتزوجت من أخيها قمبيز (هيرودوت، الجزء الثالث، ٣١)، وبعد وفاته اتخذها سمرديس المزعوم ***Smerdis*** زوجة له بعد أن انتزع العرش لنفسه (هيرودوت، الجزء الثالث، ٦٨) وعندما فشل في اغتصاب العرش وتم استرداده أسفر ذلك عن زواج جديد لأتوسا (هيرودوت، الجزء الثالث، ٨٨)، فأصبحت زوجة للملك داريوش أمير الجيل الأصغر من العائلة الأخمينية، وبزواجه من أتوسا التحقت جميع زوجات سلف داريوش بحريمه. لذا عادت أتوسا مرة أخرى لرفقة ابنة النبيل أوتانيس(*) ***otanes***، فيديمي(**) ***phyaidymie*** التي أعانت

(*) أحد النبلاء السبعة الذين دبروا لكشف أمر أوسمرديس المزعوم، وساعد داريوش الأول ليتبوأ عرش الإمبراطورية. (المترجمة)

(**) عندما شك أوتانيس في شخصية سمرديس، زوج ابنته فيديمي – طلب منها أن تنتظر حتى ينام الملك وتكشف عن عمامته فإن كانت أذناه مقطوعتين فهو ليس سمرديس الحقيقي وإنما الكاهن المجوسي، وأدت فيديمي المهمة. (المترجمة)

أباها على كشف مغتصب العرش. واتخذ داريوش أيضًا أرنستون ابنة قورش العذراء، وباريمس *Paryms* ابنة سمرديس الحقيقي زوجتين له. ويبدو ذلك كما لو أن داريوش لم يرد لأي طرف أن يكون سائبًا، وأحكم قبضته على جميع الأطراف.

وهناك روايتان أخريان وردتا في كتاب التواريخ حيث بدت أتوسا شخصية رئيسية فيهما. وتحكي الرواية الأولى محاولة أتوسا الناضجة لإقناع داريوش بإعداد حملة ضد اليونان (هيرودوت، الجزء الثالث ١٣٤). وتصرفت أتوسا بتحريض من الطبيب اليوناني ديموسيديس(*) ***Democedes*** ضد إرادة البلاط الفارسي، وأمل ديموسيديس أن يستفيد من مهمته الاستخباراتية كي يهرب من الأسر والعبودية، وقد حقق ذلك بالفعل.

وربما روى أقارب ديموسيديس هذه الواقعة لهيرودوت ولكن ذلك لا يجعلها حقيقية. والرواية "جزء منها زائف على نحو جلي" (سنودجراس، ص ١٩٨، ١٩٨٠) وهي بالتأكيد لا تثبت أي شيء عن مكانة أتوسا وتأثيرها في الحكم. وهنا نتساءل إذا كان الأطباء اليونانيون في وضع يسمح لهم بالحصول على أسرار غرفة نوم الملك والملكة، وحتى ولو كانوا بمنزلة من التكريم والإجلال في البلاط الملكي عظيمة، وذلك لما يتمتعون به من قدرات فذة.

والنتائج التي توصل إليها طبيب يوناني لاحق عن المشهد الفارسي هوكتيسياس الكندوسي ***Ktesioas of kindo*** وكان طبيب أرتخشترحشتا(**) الثاني ***Artaxerxes II***، تركت شكا حول مدى اختراق اليونانيين للدوائر الداخلية

(*) ولد في كرتونا (٥٢٠ ق. م) مارس مهنة الطب في إيجينيا وساموس وسوسة، وعالج داريوش والملكة أتوسا، ويقول هيرودوت: إنه حرض الملكة أتوسا كي تحث زوجها داريوش لغزو اليونان ليجد طريقة للإفلات من الأسر الفارسي. (المترجمة)

(**) ابن داريوش الثاني حكم من ٤٠٤ إلى ٣٥٨ ق. م. (المترجمة).

للحكومات الملكية الأخمينية وقصورها والتي من المعروف أنها محاطة بكل أنواع العزلة والتحريم والحظر والتقديس ومثقلة بطقوس شعائرية تشريفية دقيقة.

والرواية الثانية عن أتوسا في كتاب التواريخ تعني مرة أخرى بالبطل نصير القضايا العادلة وهو- هذه المرة- الملك اليوناني ديماراتوس(*) ***Demaratus*** الإسبرطي المنفي (هيرودوت، الجزء السابع ٣،٢) الذي تطوع وقدم نصيحة خالصة بخصوص المشكلة العويصة الخاصة بتحديد مَنْ مِنْ أبناء داريوش يجب أن يخلفه، هل هو خشايارشا ولد أتوسا الذي وُلِد بعد تولي أبيه الحكم، أم ابنه الأكبر الذي ولد قبل عام ٥٢٢ ق. م وأمه ابنة النبيل جوبرياس(**) ***Gobryas***، أحد النبلاء السبعة الذين اتحدوا مع داريوش ضد المجوسي الذي اغتصب العرش، وانتصر ترشيح خشايارشا ليس لأن ذلك كان نصيحة ديمارتوس الخالصة ولكن - وكما يقول هيرودوت - لأنه كان ابن أتوسا.. المرأة الأقوى".

لماذا تمتعت أتوسا بمثل هذا البأس والنفوذ ؟ إن قصة هيرودوت تأكدت في مجملها من خلال الكلمات التي قيلت على لسان خشايارشا نفسه وسجلت في نقش الحريم وهي" كان هناك أبناء آخرون لداريوش ولكن إرادة الأهورأمازدا(١٤) ***Ahuramazda*** شاءت، أن يجعلني داريوش الأعظم ملكًا من بعده، فعندما رحل إلى داريوش عن الملك، أصبحت أنا بإرادة الأهور أمازدا ملكًا على عرش أبي" (كنت، ١٩٥٣، ص ١٥٠، ٣٦ - ١١٢٧). ومن عبارة الأبناء الآخرين لداريوش التي

(*) ملك إسبرطي (٥١٠ - ٤٩١ ق. م)، عُرف بمعارضته للملك الإسبرطي كليمنيس الأول، وبعد صراع طويل على العرش اضطر إلى القرار إلى بلاط الملك الفارسي داريوش الذي أكرم وفادته كما رافق خشايارشا في حملته على اليونان. (المترجمة)

(**) أحد النبلاء الفارسيين السبعة الذين قضوا على الكاهن المجوسي جوماتا أو سمرديس المزعوم وكان قائدًا في جيوش قورش الكبير وساعد في فتح بابل. (المترجمة)

ذكرها خشايارشا يمكن أن نستنتج أن الخلافة كانت - بأية حال - آلية، وأن صراعًا ما وقع بين المرشحين لتولي العرش، وشمل الصراع أمهات المرشحين[١٥] للعرش. ومن المحتمل جدا على الرغم من ذلك أن يكون تنصيب خشايارشا وليا للعهد قد تحدد - بطريقة ما - قبل وفاة داريوش بفترة وجيزة كما أشار هيرودوت. وخرست نقوش خشايارشا - كلية - عن ذكر اسم الأم التي ينتسب إليها خشايارشا، أي حجب كل شيء له علاقة بأمه. والمثير أكثر للدهشة أنه لا شيء ذكر كذلك عن الجد للأم، أي قورش، رغم أنه عادة يُدعى أن قوة أتوسا استمدت من كونها ابنة لمؤسس الإمبراطورية الأخمينية، ولكن ألا يجدر - بناء على هذا الادعاء - أن نجد ما يشير إلى قورش الأكبر في رسوم خشايارشا؟ أم أن أتوسا أصبحت في نفس أهمية الحدث الذي وقع، ألا وهو تولي ابنها الحكم وتتويجه ملكًا؟ إذًا فإن القوة التي تمتعت بها أتوسا لم تكن ترجع لكونها ابنة لمؤسس الإمبراطورية ولكن لكونها أما لولي العهد، أو الابن المرشح لتبوأ سُدّة العرش.

وهذا الزعم يدعمه الدليل الذي عثر عليه في ألواح بيرسيبوليس الذي أثبت على نحو لا لبس فيه مدى قيمة إنجاب أبناء ذكور. وأشار هيرودوت إلى أن الملك كان يكافئ - سنويا - الأب الذي أنجب أكبر عدد من الأبناء الذكور، وربما كان ذلك سببًا آخر لتجاهل المرشح الآخر للعرش واستبعاده وهو حفيد جوبرياس والد زوجة داريوش الأولى. وفي القرن الخامس نرى عددًا متزايدًا من الزيجات داخل السلالة الحاكمة الأخمينية.

وقبل تبوئه العرش، كان داريوش قد أقر تشريعًا بأن ملكات المستقبل لا يجب اختيارهن من خارج عائلات الرجال البارزين أي النبلاء الستة الذين ساعدوه في القضاء على المجوسي الذي اغتصب العرش (هيرودوت، الجزء الثالث، ٨٤) والزواج من الملك يعني اكتساب العائلة التي صاهرها وأعطته إحدى

بناتها عروسًا له، مزيدًا من القوة والبأس وهو الشيء الذي يريد الأخمينيون قطع دابره فلا يمنحوه للعائلات التي تتمتع بالفعل بنفوذ كبير. وبعد داريوش، كانت العائلة المالكة ولودًا لدرجة أن المرشحات للزواج من داخلها كن كافيات لإتمام كل الزيجات داخل العائلة، دون الإخلال بالتشريع الذي أقره الملك داريوش.

وفيما بعد، وجدنا الملك – في الغالب الأعم – يتزوج بأخته الشقيقة أو غير الشقيقة ومن ثم يتجنبون خطر الزواج بامرأة تنتمي لعائلة تتمتع بنفوذ بالفعل فلا يتزايد نفوذها.

وزواج داريوش بعد توليه مقاليد الحكم بجميع سلالات الملك قورش يمكن تفسيره في ضوء حقيقة أن زواج نساء يعتبرن آخر الوريثات من الصف الملكي الأول، بنبلاء من خارج الأسرة المالكة، ربما يمنح أسر هؤلاء النبلاء دعمًا يكفي للقيام بمحاولات تمرد وانقلاب ضد الملك.

إن مجمل المعلومات عن أتوسا ليست بالوفيرة، ولا تقدم تبريرًا كافيا – بالتأكيد – لنمط الحياة الذي وصفه كورنمان ***Kornemann*** في كتابه "نساء عظيمات في العهود القديمة ***Gross Frauens Des Altertums***". وفي الفصل الذي خصص لأتوسا في هذا الكتاب قال كورنمان: إن الملكة فى أثناء زواجها بمجوسي كان لزامًا عليها أن تكون ورعة تقية. وفي حكم داريوش ساعدت في همة لتدشين بنية إدارية للحكومة، وفي نهاية حياتها وبداية حكم خشايارشا أوحت أتوسا، المتدينة، كما قال كورنمان، لابنها بممارسة سلوكًا دينيا متعصبًا، وإليها ينسب فضل أول اتحاد في تاريخ الإمبراطورية بين الكنيسة والدولة وكان ذلك في عهد خشايارشا.

إن مبالغة كورنمان هذه لم تستند إلى مصادر تاريخية بقدر ما استندت إلى أيدلوجية الأطفال، والكنيسة، والمطبخ. وفي حواشي كتابه قال كورنمان: إنه استخدم أطروحات لرسائل دكتوراه لم تنشر بعد لبي جي جونج ***P. J Junge*** عن

داريوش الأول. وكتاب جونج ربما يكون واحدًا من أكثر الأمثلة المذهلة عن التأريخ للنازية والذي اعتمد على أحدث نتائج العلم الجديد "بحوث الأجناس *Rassenforschung*" الذي يتناول بالبحث- حسب ما قاله جونج-" نفس وروح، وسجايا وطبائع، ودوافع داخلية، وتفرد الجنس البشري مثلما يتناول الشعوب والأقوام الحديثة والأزمات السحيقة حتى الآن". وبينما حظي كتاب كورنمان بشهرة واسعة، لم يكن لكتاب جونج أي صدى أو مردود، فهل هناك ثمة علاقة بين كتابيهما؟

وإذا كان في استطاعتنا أن نجيب عن هذا السؤال بالنفي، فإن ذلك سيكون شيئا طيبا، ولكن ما زالت هناك أمثلة من السهل العثور عليها عن وجهات نظر مشابهة لوجهة نظر كورنمان وجونج في الأدب الحديث جدا. وهناك بعض التشابه بين ملحوظة قالها جونج عن باريساتيس مفادها: "أنها امرأة تم التشهير بها، ومشبوهة وتعيسة، وبابلية. امرأة تمتعت بنفوذ أنثوي، ذات بأس، وهذا المصطلح المجازي جلب..". وهناك ملحوظة قالها بنجستون ***Bengston*** في آخر طبعة من المرجع الموجز ***Handbuch (1977)*** حيث عَزى انهيار الإمبراطورية الفارسية إلى قوله: مثل تأثير الخدَر، ومثل الثقافة الشامخة للشرق العتيـد". وهــذه التعميمـات – رغــم ذلك – لا تقتصر على التأريخ الاشتراكي القومي، ولا التأريخ الألماني، ولكن يمكن أن نجدها في العديد من دراسات القرن العشرين عن الإمبراطورية الفارسية، ولكن حسب المصطلحات الاشتراكية القومية فإن مدلول كلمة الفارسيين نفسها يمثل – تحديدًا – إشكالية عويصة. فبالنسبة لجونج وكورنمان، فإن الفارسيين هم الآريون(*) ***Aryans*** الحقيقيون. والحقيقة أنهم كانوا كذلك، وكان عليهم حل

(*) الآريــون أو أريــان هــو شعب زجفادا بالهند. استولى على إيران، فى الشمال الغربي للهند عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد وكان سببًا في تدهور حضارة السند، وكانت لغته صورة أولية من السنسكريتية ويطلق عليها الآرية وهي أساس اللغات الهندوأوروبية. (المترجمة)

معضلة إيجاد إجابة للسؤال التالي: "كيف لم يتسن لهذه الإمبراطورية الآرية الأولى أن تحافظ على كيانها وبقائها؟ إن عناصر ومقومات الفساد قد توفرت في يسر في الثقافات الشرقية أو في النسوة اللاتي يحطن بالملك ويلتففن حوله. وبهذا التفسير حذوا حذو بعض سلفهم من اليونانيين، الذين رأوا كلمات مثل الفارسيين والبربر والشرقيين مرادفة لكلمة مخنث، بمعنى أن الثقافة اليونانية كانت ذكورية بينما الثقافة الشرقية كانت أنثوية أي يغلب عليها الطابع الأنثوي أو المخنث.

وكان اليونانيون مغامرين مناضلين بينما الشرقيون فاسدين من جراء الترف والنِعم، ويتمرغون في فُرش حريرية، يأكلون ما لذّ وطاب، ويرتدون الثمين من الجواهر (مثل زينوفون(*) سيروبيديا(**) ***Cyropedia***، الجزء الثامن) وبينما كان يحكم اليونان رجال، كان رعايا ملوك فارس الذين على شاكلة العبيد يحكمهم ملوك متأنثون أو متخنثون أو يحكمهم من وراء الكواليس.... نساء. وهذه الثنوية أو الازدواجية في التفكير مرهونة بالرؤية اليونانية لفارس، وهنا نقتبس مثلاً على ذلك وهو ما كتبه نيبرج ***Nyberg*** عن خشايارشا عام ١٩٥٤ فقال: "إنه شيء ذو مغزى أن تسمى الصروح الضخمة في بريسيبوليس العظيم "نقش الحريم". ولاحظ نيبرج ومعظم الكتاب في العصر الحديث الذين كتبوا في هذا الموضوع أن أول بوادر انهيار حكم خشايارشا مَردُّه بوضوح إلى أنه وقع وبقوة تحت تأثير النساء حتى قَوَّضوا دعائم ملكه، ولكن تأثير أتوسا على خشايارشا بُني – في الحقيقة – على المقاطع التي تناولناها توا بالمناقشة ولا شيء غيرها، ولذا من

(*) مؤرخ وجندي إغريقي توفي عام ٣٥٤ وكان أحد تلاميذ سقراط الذين دونوا ونشروا أفكاره للناس. انضم إلى جيش المرتزقة عام ٤٠١ وخرج لمحاربة الفرس، يأتي في المرتبة الثالثة بعد هيرودوت وثوكيديديس (قاتل في خدمة الفرس في كردستان في أرمينيا). (المترجمة)

(**) أحد مؤلفات زينوفون والتي تناولت سيرة حياة الإمبراطور قورش الكبير العاطفية وتعتبر عملاً رائعًا لدرجة أنها تعد بالأحرى تقليدًا روائيا أكثر من كونها سيرة ذاتية. (المترجمة)

الضروري أن نحدد ماهية مصادرنا الأساسية عن أتوسا على النحو التالي: جزء منها كان قصصًا من وحي الخيال عكست أكثر من أي شيء آخر اتجاهًا نحو تناول تاريخ إمبراطورية بكاملها من واقع نقد شخصي أو ملاحظات شخصية معادية. ولأن اليونانيين افتقروا – في الأغلب – إلى أي معرفة حقيقية بالخلفيات العامة الاجتماعية والثقافية للفارسيين، فقد قاموا بنقل وتفسير القصص والحكايات التي وصلت إليهم عن الفارسيين كما يتراءى لها.

ونفس الوضع والحالة نجدها أيضًا في قصة أرتيانتي ***Artyante*** الشهيرة، امرأة أخرى سيئة السمعة في بلاط خشايارشا، والتي استغلت مغامراتها مرارًا وتكرارًا لفضح ضعف شخصية خشايارشا. والقصة (هيرودوت، الجزء التاسع، ***108-13***) في إطار السياق الذي نشأت فيه تفسح المجال لتأويلات شتى، وتقف أكثر ما تقف عند كونها مجرد قصة (وولف ١٩٦٠).

وفي طريق عودته من اليونان وقع خشايارشا في حب زوجة أخيه ماسيستيس ***Masistes*** ولأن هذه السيدة التي لم يذكر اسمها قط طوال سرد الرواية، لم تستسلم للإغواء الملكي، سعى خشايارشا لنيل غرضه منها بطريقة أخرى وهي أن يزوج ابنه داريوش، ولي العهد، لابنة ماسيستيس وتُدْعَى أرتيانتي ويعتقد هيرودوت أن خشايارشا بهذا المسلك ربما حظي بمزيد من التقدم والتقرب لأم العروس الملكية الشابة، ولكن ما حدث – في الواقع – أنه بمجرد عودته من سوسة ***Susa*** وقع خشايارشا في غرام الابنة وحظي هذه المرة بتجاوب أكثر وبادلته أرتيانتي العاطفة. وذات يوم زار الملك السيدة الشابة مرتديا رداء جميلاً بديع الصنع حاكته له زوجته أمستيريس بنفسها فَسُر به خشايارشا أيما سرور فارتداه، وذهب لزيارة أرتيانتي التي أسعدته بدورها، وبلغ سروره بها أن سألها أن تتمنى عليه ما تشاء، ولم تكن مفاجأة أن تطلب أرتيانتي الرداء، ولأن الملكة هي التي

نسجته، توقع الملك أن تثار أزمة لو استجاب لطلب أرتيانتي، فحاول أن يثنيها عن رغبتها ولكنها أصرت. ولم يكن هناك حل أمام الملك إلا أن يلبي لها طلبها ويمنحها العباءة. وبالفعل اندلعت أزمة درامية لم يكن من الممكن الفكاك منها عندما تباهت أرتيانتي في البلاط الملكي بما وهبها الملك. وكان طبيعيا أن تستشيط أمستيريس غضبًا، فخططت للانتقام والنيل من أرتيانتي. وواتتها الفرصة في العشاء الملكي الذي يقام بمناسبة مولد الملك. وبهذه المناسبة أعلن الملك أنه سيلبي لجميع الحضور ما يتمنونه عليه. فطلبت أمستيريس طلبا لا يخلو من الغرابة وهو أن يهديها زوجة أخيه(*) ماسيستيس (ولم تطلب الابنة التي من المفترض أنها المذنبة الحقيقية). ومرة أخرى أُسقط في يد الملك، وعبثًا حاول الملك أن يقنع أخاه بالتخلي عن زوجته على أن يعطيه ابنته عوضًا عنها، ورفض ماسيستيس رفضا قاطعًا. وعندما عاد لمنزله وجد زوجته خضعت لتعذيب أليم بأمر من الملكة أمستيريس فاستأصل ثدييها وأذنيها وجدع أنفها وشرم شفتيها وقطع لسانها. ولم يهدر ماسيستيس وقتًا كبيرًا فشد الرحال مصطحبًا أبناءه إلى المرزبانية(**) باكتريانا(***) ليدبر انقلابًا ضد أخيه، ولكن خشايارشا تحرك في الوقت المناسب ولحق بأخيه ورفاقه فقتلهم جميعًا وقضى على أخيه وأبنائه وجيشه قضاء مبرمًا، وقال هيرودوت: "وهكذا كان موت ماسيستيس، وهكذا كان عشق خشايارشا".

وهذه القصة الدرامية كانت خاتمة لأحد فصول كتاب التواريخ لهيرودوت. والقصة مثلها مثل قصص أخرى عديدة وردت في كتاب هيرودوت ترجع في

(*) ظنا منها بأنها المسئولة عما يجري بين الملك وابنتها. (المترجمة)

(**) اسم يطلق على مقاطعات الإمبراطورية الفارسية الأخمينية والمرزبان هو حاكم المقاطعة. (المترجمة)

(***) الاسم القديم لمنطقة سهلية تقع في آسيا الوسطى وهي الآن جزء من أفغانستان وطاجيكستان وأوزربكستان. (المترجمة)

الأصل إلى التراث الفارسي المحكي، أما مدى علاقتها الفعلية بالوقائع التاريخية الحقيقية فيختلف – رغم ذلك – عما ورد في المصادر المدونة. وفي دراسة حديثة عن التراث الهومري **Homeric** المحكي، والتراث اليوجوسلافي المروي على آلة الجوسلي(*) وتراث الشرق الأدنى(**) جعلتنا نألف أكثر أعمال الأدب المحكي مثل أسطورة سارغون(١٦) ***Sargon –legend*** التي تناولها دريوس ***Drews*** بالدراسة عام ١٩٧٤ تقدم شكلاً من أشكال المقارنة البناءة مع قصتنا السالفة الذكر. ويرينا دريوس أن أسطورة سارغون انتقلت شفهيا عبر الأزمان أي توارثتها الأجيال بالحكي، وذكرت مرتين في الألواح المسطورة التي تحتوي على موضوعات يمكن أن نجدها أيضًا في الأساطير الخاصة بأسطورة مولد الملك قورش(١٧) وصباه. واستنتج دريوس أن الأساطير الأقدم قد لازمت شخصية الملك الجديد وهناك أمثلة أخرى وجدت في التراث اليوجوسلافي. ويقول أ. ب لورد ***A. B lord*** "إن قالب القصة يأتي في المقام الأول من حيث الأهمية وتأتي علاقتها بالشخوص التاريخية في المقام الثاني". ومن المحتمل جدا أن قصة أرتيانتي، أيضًا، أقدم زمنيا من الشخصيات التي ذُكرت. والموضوعات الرئيسية التي بَنى عليها الرواة حكاياتهم تكررت في قصص فارسية أخرى (سانسيسي، ويردبيرج، ص٥٩، ١٩٨٠). وباختصار فإن "الرداء" في هذه القصة لعب دورًا سافرًا وحاسمًا في حل عقدة الحبكة الروائية. فالرداء بلغ من الروعة مبلغًا جعل أرتيانتي تطمح فيه، والرداء نسجته الملكة بنفسها فكان غضبها مبررًا ولكن الأمر لا يتوقف عند مجرد الغيرة

(*) ***Guslar***، آلة موسيقية ذات وتر واحد وتسمى جوسلي أو هوسلي باللغة السلافية. (المترجمة)

(**) اصطلح العلماء والجغرافيون على إطلاق هذا الاسم على المنطقة التي تشمل تركيا والهلال الخصيب الذي أطلق على المنطقة التي بدأت فيها الحضارة أولاً، وهي تمتد من مصر إلى ما حول شاطئ البحر المتوسط في فلسطين وسوريا، ثم تنحرف إلى الشرق على شكل قوس كبير حتى الميزوبوتاميا (بلاد ما بين النهرين). (المترجمة)

بل يتجاوز ذلك بكثير، فمن روايات أخرى شبيهة بتلك الرواية نعرف المزيد عن مدلول "الرداء" الملكي أو عباءة الملك، فقد كان هناك حظر على ارتداء "الأردية" الملكية من قبل أي شخص آخر سوى الملك (أفلاطون، أرتخشترحشتا ***artaxerxes***، الجزء الخامس)، وعلى مستوى الأدب فإن من يرتدي العباءة الملكية يكون هو الملك، لذلك فإن أول شيء يقوم به مغتصب العرش لتثبيت دعائم ملكه هو ارتداء ثوب الملك السابق، فالرداء جزء من الشعارات والدلالات والحقوق الملكية التي يكتسبها الملك عند توليه مقاليد الحكم. إذا فإن ما طلبته أرتيانتي ليس مجرد عباءة بديعة الهيئة والصنعة ولكنها رمز للملكية أيضًا وهذا عنصر أهمله اليونانيون لعدم اعتيادهم على دلالات وبروتوكولات الملكية المقدسة في هذه البلدان، لذا أحيط الرداء الملكي في النصوص اليونانية بهالات عاطفية تخفي تمامًا دلالته الأصلية.

وإذا كان الرداء يعني المَلَكية فإن السؤال التالي الذي يطرح نفسه هو: لأجل من تحاول أرتيانتي أن تحصل على المَلَكية؟ ليس لنفسها بالطبع، ولا لزوجها داريوش فهو يشارك والده بالفعل في المُلك كما يبدو في نقوش ترجري(*) ***Treasury relief*** حيث يظهر واقفًا خلف عرش والده الملك مرتديا تاجًا ملكيا مماثلاً تمامًا لتاج أبيه (كلامير، ١٩٧٤) ولكن ماسيستيس بوصفه مرشحًا لتولي العرش، تدعمه بالطبع ابنته أرتيانتي، يفسر النهاية المفجعة للقصة أي قتله هو وأسرته عن بكرة أبيها، كما يجعل انتقام الملكة أمسيتريس – لحد ما – غير مفهوم. إن طبيعة الانتقام في القصة – علاوة على ذلك – هي نوع من العقاب الذي كان يمارس عادة ضد المتمردين على الملك[١٨] وتحت سطح هذه القصة الرومانتيكية، ربما نشتم رائحة محاولة تمرد من جانب أحد إخوان الملك.

(*) نقوش ترجري توجد في بيرسوبليس، قصر أباندانا. وربما يعني اسمها نقوش صندوق بيت المال. (المترجمة)

ولكن لماذا أرتيانتي بالذات هي من طلب الرداء؟ ولماذا كان بطل الصراع بين الرجلين، امرأة؟ هذا السؤال يقودنا إلى صلب الموضوع، ففي هذا النوع من الصراعات تلعب النسوة بالفعل أدوارًا حاسمة خاصة إذا كان انتماؤهن إلى عائلتين، هنا يكون بينهما صراع على المصالح، أو تضارب في المصالح (جلكمان، ١٩٧٠، فيشبرت، كولير، ١٩٧٤). وغالبًا تم ترتيب الزيجات بين العائلتين لتوطيد العلاقة بينهما، فالزواج الذي تم بين أرتيانتي وولي العهد داريوش كان لنفس هذا السبب، أي زواج له وظيفة هي تحقيق المصالحة بين الشقيقين الملَكيين. وفي مثل هذه الزيجات – على أية حال – إذا تنامت عداوات أصيلة بين هذه العائلات المتصاهرة، فإن النساء المعنيات يتمزقن وينقسمن بين اتجاهين متضادين – أي بين عائلاتهن التي تربين فيها وتربطهن بهما وشائج عاطفية قوية وبين العائلات التي تزوجن منها، ولابد أن يضمن مستقبلهن فيها بالتناسل والتكاثر ومنحها الذرية.

ويمكن – بالطبع – أن نستخلص من هذه القصة دليلاً تاريخيا على الرغم من أن لدينا مؤشرات قليلة على أن التمرد الذي قاده شقيق خشايارشا الأصغر وقع بالفعل (سانسيسي وبردنبرج، ١٩٨٠، ص٦٧). وفوق ذلك فإن مرزبانية باكتريانا قد عُرف عنها نزع إلى التمرد. والتمرد الحقيقي ربما كان بالفعل أصل القصة التي وجدناها عند هيرودوت. وقليل من البيانات المعلومة عموما ربما تكون قد خدمت بوصفها عمودًا فقريا للرواية التي تطورت في التراث المحكي، وذلك باستخدام الموتيفات القديمة جدا. ولا يمكن إيجاد أي دليل على ذلك في الحكاية ذاتها؛ لأن الفصول الخمسة الأولى من كتاب التاريخ لهيرودوت يجب تناولها بوصفها نوعًا من الأدب وليس التأريخ. وهذه الفصول لا تحتوي على معلومات من مصادر موثوق منها سواء عن خشايارشا أو عن بطانته.

والأدب يمكن أن يفشي أسرار المجتمع ووقائعه التي نبعت منه، ولا يكشف عن تسلسلها الزمني، ولكن يكشف عن القيم السائدة فيه. وأرتيانتي إذا صح تفسيري لقصتها والتي اختارت أن تأخذ جانب عائلتها حتى لو كان ذلك ضد عائلة زوجها وضد مصالحها، هي نموذج متكرر ومتواتر من القصص التي لها خلفية فارسية (مومجليانو، ١٩٧، ص ٢٦)، حيث نجد فيديمي ابنة أوتانيس والتي قبلت بمهمة تنطوي على مخاطرة لكشف سمرديس المزعوم (هيرودوت، الجزء الثالث، ٩-٦٨). وكذلك إستر[١٩] ***Esther*** التي لم تخلُ مهمتها من الخطر (سفر إستر، ١٧، ٤). والأقرب شبهًا بأرتيانتي هي إنتافيرنيس[٢٠] ***Intaphernes*** (هيرودوت، الجزء الثالث، ١١٩) وبعد محاولة للتمرد ضد خشايارشا – سواء كان ذلك حقيقيا أم خياليا – قبض الملك على إنتافيرنيس وعائلته بالكامل ووضعهم بالسجن. وعندما رأى الملك زوجة إنتافيرنيس تبكي وتنتحب على باب القصر الملكي، رَقَّ لحالها، ووعدها بأنه سيطلق صراح أحد أفراد عائلتها وسيظل الباقون في السجن، وعليها أن تختار من تريد إنقاذه منهم. ولدهشة الملك، اختارت الزوجة أن تنقذ أخاها، وبررت ذلك بأنها لن تستطيع أن تعوض أخاها بآخر بعد موت أبويها، وأنها ما زالت صغيرة في السن ويمكن أن تعوض زوجها وأطفالها.

وفسر خيار زوجة إنتافيرنيس على أنه أثر المجتمع الأمومي، حيث يتعلق كل شيء بخط الأنثى ويرجع نسبه إلى عامود الأم، وهذا شيء غير ضروري. ومأزق الاختيار بين الأنساب من ناحية الأب، والأنساب من ناحية الأم يقع في كل أنواع المجتمعات سواء كانت أبوية أو أمومية (جلكمان، ١٩٧٠، ص ٥٤ –٨٠)، وإن اتخذ هذا المأزق أشكالاً شتى. وفي المجتمع الأبوي– مثل المجتمع الفارسي– يكون أول واجبات الزوجة هو أن تمد عائلتها الجديدة بالذرية، وأن تقوم بواجبات الأمومة نحو أبنائها الذين سيضمنون مستقبل عائلة زوجها، ويبدو أن هذه الفكرة هي ما أراد داريوش أن يؤكدها لزوجة إنتافيرنيس عندما أطلق ليس فقط شقيقها،

وإنما ولدها الأكبر أيضًا، وكلا الخيارين ربما يقود إلى صراع على الولاء لعائلة الزوجة أو عائلة الزوج. وفي المجتمع الفارسي في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، كان ما زال هناك اتجاهات قبلية قوية، وكانت الملكية المركزية مؤمنة وآمنة بكل الوسائل، واستخدمت الزيجات من قبل الملوك وكذلك رؤساء القبائل لتقوية مراكز أقربائهم، ولابد أن الضغوط التي كانت تقع على كاهل النساء من كلتا الجبهتين في هذا الموقف الصعب، كانت عظيمة. كما أن نتائج هذا الصراع على الولاء لا يمكن التنبؤ به بتاتًا. ومن المهم أن نرى في هؤلاء الملكات والأميرات ليس مجرد شخصيات بارزة من لحم ودم يحملن أسماء تاريخية أو حتى لو كان دون أسماء، إنما هن طرز أدبية بِدائية[*] استخدمت – في المقال الأول – بوصفها نماذج تصف السلوك النسائي داخل النسق الخاص بالمجتمع الفارسي.

ومن الواضح أن هذه القصص لا تروي أو تحكي لنا شيئًا عن الأُفُول الذي حدث لحكم خشايارشا (ولابد أن أشير هنا إلى أن هيرودوت لم يلمح لأي شيء في هذا الصدد). ولا توجد أي علاقة تذكر بين الهزائم التي مُني بها خشايارشا في اليونان وبين مغامرات خشايارشا النسائية هذه من جانب، والتراجيدية من جانب آخر أيضًا، ولذا فإن أي استنتاج يربط بين الهزيمة العسكرية لخشايارشا وعلاقته الغرامية، والادعاء بأن سلاميس– بمعنى ما– سبب لانهيار الإمبراطورية العظمى لا مبرر له. والانهيار الحقيقي للإمبراطورية لم يحدث إلا بعد هزيمة سلاميس بمائة وخمسين عامًا وهذا الأثر للهزيمة يعد – لحد ما – متأخرًا. وفي ذات الوقت فإن الذهب الفارسي نجح فعليا في وضع اليونان تحت الهيمنة الكاملة للدولة

(*) ***Prototype*** أكثر الصور تبكيرًا أي الصور البدائية أو المبكرة أو الباكرة لأي شيء والتي تجدها في سلسلة تطورية لتقارن بها صورًا لاحقة. (المترجمة)

الفارسية، فجيوش الملك المعظم تجر أذيال الخيبة والفشل، ولكن الدراكات(*) التي وزعها ببراعة وهمة انتصرت ونجحت فيما فشل فيه الجيوش. ولكن ماذا عن الفترة التي تلت حكم خشايارشا؟ وفي حكم أحشويرش الأول، وداريوش الثاني، وأحشويرش الثاني نرى سلسلة متصلة من الملكات والأميرات الماكرات اللاتي حكن المكايد ودبرن الخدع، ونذكر هنا الأسماء الأكثر شهرة منهن، باريساتيس وساتيرا(**) ***Stateria***. ومعظم المعلومات التي وصلتنا عن هذه الفترة كانت عن طريق كيتيسيس، الطبيب في بلاط الملك أحشويرش الثاني، والجزء الأكبر من تاريخه حفظ فقط في المقتطفات التي كتبها البطريرك البيزنطي فوتيوس(٢١) ***Photius***، وحتى ملخصات فوتيوس أثبتت بما لا مجال للشك أن كيتيسيس بوصفه مؤرخًا أقل مرتبة بكثير ولا يداني هيرودوت؛ لأنه اهتم في المقام الأول بالشخصيات ثم بالمكايد التي دبروها ضد بعضهم بعضًا، وضد الملك. ولم تعثر قط على إشارات عن أهم جوانب البنى السياسية والاقتصادية للإمبراطورية الفارسية، والتي جعلت هيرودوت يمثل مثل هذا المصدر الثمين للمعلومات عن تاريخ الإمبراطورية الأخمينية، وهذا لا يرجع للشكل المختصر لكتاب كيتيسيس، وفي الملاحظات الاستنتاجية لفوتيوس في نهاية الملخص الذي قرأناه نجده يقول:

(*) ***Darics*** دريك، العملة الذهبية المستخدمة داخل الإمبراطورية الفارسية، وهي نوعية من الذهـــب عاليـــة جدا بدرجة نقاء *95. 83%* ويزن ٤,٨ جرامات وتحمل صورة الملك الفارسي أو المحارب العظيم مسلحًا بالقوس والسهم، والملك داريوش هو الذي صك هذه العملة بين عامي (٥٢٢ إلى ٤٨٦). (المترجمة)

(**) الابنة الكبرى لداريوش الثالث، بعد هزيمة أبيها في معركة إسوس تزوجت الإسكندر الأكبر وأجريت مراسم الزواج في سوسة حسب التقاليد الفارسية، وكانت زوجة ثانية له، وقتلت بعد موت الإسكندر على يد زوجته الأولى. (المترجمة)

"لا يوجد استطراد في كتابه (يقصد كتاب كيتيسيس) كما في الكتب الأخرى (يقصد كتاب هيرودوت) والتي حادت عن القصة الأصلية وحرفتها". وسَعِد فوتيوس بشكل واضح بالبنية الروائية الثرية والغنية بالمشاعر والمليئة بالمنعطفات الفجائية (فوتيوس، المكتبة،٤٥١) حسب ديودوروس ***Diodours***، فقد رجع كيتيسيس إلى ما يسمى بالكتب الملكية ***the basilikai diphtheria*** (ديودوروس الثاني، ٣٢٤)، وقد أثارت هذه الملحوظة جدلاً واسعًا منذ أن أوجدت النتائج التي توصل إليها كيتسيس بانطباع أنها بنيت على أساس مصدر رسمي، ومع ذلك فإن فوتيوس قدم ورقته عن كيتيسيس قائلاً بأنه كان في فارس وشهد التاريخ الفارسي وسمعه من الفارسيين أنفسهم:

"لقد كان شاهد عيان ***autekoos***" (فوتيوس، المكتبة، ٣٦، ٩).

ولابد أنه سمع أكثر مما قرأ، وكل الأرقام التي ذكرها – تقريبًا – عن فترات حكم الملوك غير صحيحة وهذه التفاصيل كان يمكن أن تكون دقيقة لو أنه رجع للمصادر المدونة. وبمجرد أن نعرف أن مصادره كانت شفهية، يمكننا أن نفهم لماذا نجد – المرة بعد الأخرى – نفس الطابع للقصة التي تُحكَى كل مرة بممثلين مختلفين. وتتكرر بعض الموضوعات بشكل محدد فتجد أن الأم الغيور التي تحب الانتقام قد اتخذت أسماء عدة منها باريساتيس أم أحشويرش الثاني وقورش الأصغر هي أكثرهن شهرة.

وأحد الفصول التي ضمنت الشهرة لأكثر النساء بأسًا في التاريخ الأخميني، وهي حادثة حفظت كاملة من قبل بلوتارك(*) ***Plutarch*** (أرتحششتا السابع عشر)،

(*) أو بلوتارخوس، مؤرخ وناقد يوناني يعتبر من أعظم المؤرخين للسير والتراجم في العالم القديم، كتب "سير متوازية" وعقد فيه مقارنات بين الشخصيات اليونانية والرومانية بموضوعية ونزاهة. (المترجمة)

حيث تلعب باريساتيس النرد مع ابنها الملك، وعلى الخازوق وُضِع حدّ لحياة المخصي[*] الذي بعد معركة كونسكا[**] *Cunaxa* قطع رأس قورش ويده اليمنى. تفوز الملكة بالطبع، ويسلخ جلد المخصي حيا.

إنها لفعلة بشعة حقيقة، ولكن هنا يوجد - مرة أخرى - شيء مستتر تحت سطح القصة. ومن الملاحم الهندية نعرف أن لعبة النرد - عادة - تمارس لاختيار ضحية بشرية لتقدم قربانًا - ويمكننا أن نشك في وجود معنى شعائري خلف القصة التي تعني في مغزاها اليوناني ما يشبه الثأر للقتيل من قاتله وأنسابه. إن تحليلاً دقيقًا لكتابات كيتيسيس وبلوتارك، والنُدف المتناثرة لمؤرخين آخرين عاشوا في القرن الخامس، وعقد مقارنة بين قصصهم والأدب الملحمي الهندي، ربما يكشف المزيد عن فحوى التراث الفارسي المروي. وبمثل هذه الخطوة ستقل معرفتنا - بشكل ملحوظ - بالأحداث التي وقعت بالفعل في التاريخ الفارسي. وهنا نستعير عبارة مناسبة تفسر تمامًا هذا الوضع "إن هذا يعد شفقة وليس جدلاً" (م، أي، فينلى).

وأعتقد أنه حان الوقت لنتحرر من وجهة النظر اليونانية عن التاريخ الفارسي؛ لأن النساء السيئات السمعة الشهيرات في هذا التاريخ لابد أن تضعهن في مكانهن الصحيح وهو الأدب. ولا يجب استخدام صورهن في هذا الأدب بوصفه أساسًا لإطلاق أحكام سطحية تتدنى عن مستوى النموذج الذي خفت وأفل. وهذه

(*) *Eunuch*، المخصي، أي الذكر الذي استأصلت خصيتاه قبل البلوغ وبالتالي تنمو خصائص الجنس الثانوية للأنثى. وفي حريم الشرق، كان المشرفون على أجنحة الحريم من الذكور المخصيين لقمع اتصالاتهم الجنسية. (المترجمة)

(**) ثار قورش الأصغر على أخيه الأصغر أرتخشتر الثاني، واستعان عليه إسبرطة، وحشد ضده جيشًا من آلاف اليونانيين من الجنود المرتزقة، والتقى الأخوان في كونسكا بين دجلة والفرات وهزم جيش قورش وأبيد جيشه. (المترجمة)

الأحكام لا تعمق فهمنا عن آلية عمل الإمبراطورية الأخمينية، بل إنها تعضد – فقط – الاتجاهات الموجودة بالفعل في العصور القديمة، وهي رؤية الشرقي على أنه متشبه بالأنثى، ضعيف، لا قيمة له، ورؤية الحضارة الغربية حضارة ذكورية، مغوارة، وباسلة، وذات قيمة. والهجوم الثنائي(*) على كل من النساء، وعلى الشرق يكون مفهومًا وله مبرراته في ضوء الأجواء اليونانية الأصلية أو القديمة، ولكنه لم يعد مبررًا في تأريخ القرن العشرين.

ويمكن للأدب في سياقه الحقيقي، وشريطة استخدامه بحذر، وكذلك الروايات التي تتناول الملكات والأميرات أن تمدنا بمفتاح وحلّ لإحدى الإشكاليات المهمة، والتي لابد أن الملوك الفارسيين قد واجهوها في الماضي، وهي اتجاه شيوخ القبائل وحكام المرزبانيات الفارسية لإدارة ظهورهم للحكومة المركزية. وفي إطار تلك المحاولات للافتكاك من الحكومة التي تتزايد مركزية، لعبت النساء أدوارًا حاسمة، متمزقات بين خيارين، يكون اختيار أحدهما شيئًا لا يمكن التنبؤ به، وبالتالي يكون محفوفًا بالمخاطر.

(*) *Dichotomy*، التصنيف إلى صنفين، على أساس وجود خاصة معينة أو غيابها، أو طائفتين مانعتين، البيانات في إحداهما ليست موجودة في الأخرى. (المترجمة)

هوامش الجزء الأول (٢)

١- أتوسا (٥٥٠ – ٤٧٥ ق. م) ملكة أخمينية – ابنة قورش الكبير ***Cyrus the great***، أخت شقيقة وربما غير شقيقة لقمبيز الثاني ***Cambyses II***، تزوجت من داريوش الأول ***Darius II*** وأنجبت منه خشايارشا الأول ***Xerxes I***، ولكونها ابنة قورش الكبير، مؤسس الإمبراطورية الأخمينية تمتعت أتوسا بسلطة مطلقة في البلاط الملكي الأخميني دون منازع من زوجات داريوش الأخريات، وهو ما ساعد أحشويرش بالفوز بعرش أبيه بدلاً من أرطبازان ***Artybzan***، الابن البكر من زوجة داريوش الأولى، ويقول هيرودوت: إن الملكة الإيرانية أتوسا كانت ملكة لأكثر من ٢٨ دولة في عهد الإمبراطور الأخميني الكبير داريوش وأن الأميرة أرتميسيا كانت قائدة في الأسطول البحري الفارسي في عهد خشايارشا ٤٨٠ ق. م. (المترجمة).

٢- فارس ***Persia*** المقصود بها هنا الإمبراطورية الأخمينية (٥٥٠ – ٣٣٠ ق. م) أو الأكمينيون أو الكيانيون (الجبابرة) أو الهخمانشيون نسبة إلى مؤسس الدولة هخامنيش ***Achemenes***، وأرسى قواعد هذه الإمبراطورية قورش الأكبر وداريوش، وضمت تحت لوائها بلاد ما بين النهرين وسوريا ومصر وآسيا الصغرى ومونا وجزرًا يونانية واقتطعت جزءًا من الهند، واجتاز داريوش وخشايارشا (أجزرسيس عند اليونان) الحدود الفاصلة بين البلدين إلا أن أثينا وإسبرطة اجتمعتا على حرب فارس وردت على أعقابها، وبعد اغتيال أردشير الثالث سنة ٣٣٨ شرعت الإمبراطورية في التفسخ والانهيار وفتحها الإسكندر الأكبر (المقدوني) وحاول توحيد اليونان أو فارس وأصهر إلى داريوش الثالث بزواجه بابنته. (المترجمة)

3- .Achnowledgement: 1 wish to thank josine block (Groningen) for suggestions and critical remarks on both this paper and an earlier (slightly different). Version that appeared in dutch in tweede jaarbock voor vrouwengeschiedenis, nijmegen , 1981 , 14 – 45 .

٤- قورش الأكبر أو الأعظم أو الكبير أو الأول (٩٢٥ ق. م) صار على الملك أستياغوس أزدهاك ***Astyages*** ابن سياكساريس عام ٥٣٣ وانتصر عليه ٥٥٠ ق. م وأسس الدولة الأخمينية التي خضعت لها ميديا واحتل أهلها بين أقوام الإمبراطورية مرتبة متميزة تلي

الفرس مباشرة. وشهدت الإمبراطورية الفارسية في عهده أزهى أيامها، فقد نظم قوات ليديا وفارس الحربية فجعل منها جيشًا لا يقهر، واستولى على سمرديس وبابل، وقضى على حكم الساميين في غرب آسيا. (المترجمة)

٥- داريوش الأول أو داريوش أو دارا (*522 – 486* ق. م) ابن هيستابس وينسب إلى أحد فروع السلالة الأخمينية، اتصف بالحكمة والعقل، وتولى بعض المناصب، نجح مع ستة من أصدقائه من النبلاء الفارسيين في التغلب على الكاهن المجوسي جوماتا (سمرديس المزعوم)، ورشح داريوش من قبل النبلاء الآخرين ليتبوأ عرش الإمبراطورية. (المترجمة)

٦- ابن قورش الكبير، ورث عن أبيه قوته، إلا أنه كان له جنة، فبدأ حكمه بقتل أخيه سمرديس منافسه على العرش وأعدم زوجته، ركسانا، وأخته، وقتل ابنة سركيس بسهم من قوسه، ودفن اثني عشر من أعيان الفرس أحياء. (المترجمة).

٧- بينما كان قمبيز بن قورش مقيمًا في مصر قام أخوان ينتميان إلى طبقة كهنة المجوس بتمرد في الوطن بعد أن علما بأن قمبيز قتل أخاه سمرديس، فادعى أحدهما بأنه سمرديس أخو الملك وجلس على العرش إلا أن أو تانيس ***Otanese*** بن فرناسبيس، أكثر نبلاء فارس ثراء، راوده الشك وكان قد زوج ابنته من سمرديس الحقيقي وتأكد منها أن زوجها مزيف فاتحد مع ستة نبلاء آخرين وتخلصوا من سمرديس المزعوم وتولى أحدهم وهو داريوش العرش.

٨- نسبة إلى الميديين***Medes***، الإيرانيين شعبة من الجنس الهند – أوربي ***Indo-European*** المعروف بالجنس الآري أي النبيل وينطقون بلسان قريب الشبه بلغة الهند الفيدية، ومن بين قبائل الشعوب الهند أوربية استقر الإيرانيون بعيدًا بشرق أوراسيا سواء في إيران أو في وديان نهر السند أو في تركستان الصينية، ولم يرد ذكر للإيرانيين قبل القرن التاسع ق. م وإن ظهر اسم ***Parsuah*** أو البارسيين الذين يقطنون جبال كردستان، كما ظهر لأول مرة اسم الماداي ***Mada*** أو الميديين ***Medes*** سكان السهل عام ٨٣٧ ق. م. وبعد قرن غزا الميديون الهضبة الفارسية مؤسسين الإمبراطورية الميدية وكانوا قوقازيي الأصل ويسكنون ميديا ***Media*** وهو الاسم القديم للطرف الشمالي الغربي من إيران. (المترجمة)

٩- طبيب ومؤرخ يوناني، عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان طبيبًا للملك الفارس أردشير وكتب عدة كتب عن فارس والهند، إلا أنها فقدت ولم يبق منها سوى ما اقتبسه المؤرخ هيرودوت في كتابه "التواريخ". (المترجمة)

١٠- *Inscription*، تبدأ العصور التاريخية لكل شعب ببداية اهتداء أهله إلى علامات واصطلاحات محددة يتفاهمون بها عن طريق الكتابة، ويستخدمونها في تسجيل أخبار حوادثهم الرئيسية، وتدوين بعض معارفهم الدنيوية وعقائدهم الدينيـــة، وذلـــك عــن طــريق الرواية أو بالتلميح إليها عن طريق النقوش، والرسوم، وتقترن هذه البداية باعتبارين:

- بداية اصطباغ حضارة شعبها بصبغة قومية متجانسة.
- بداية ائتلاف بلدها في وحدة سياسية مستقرة تهتم بالكتابة وتسجل بها أحداثها وشئونها.

١١- كلمة فارسية تعني خمشيد أو عرش خمشيد، ومعناها باليونانية مدينة الفرس، تقع شمال شرقي مدينة شيراز الحالية. وهي عاصمة الإمبراطورية الأخمينية، شيدها داريوش حوالي عام ٥١٨ ق. م، وشيد فيها المعماريون هضبة مستندة إلى جبل الرحمة بعد تسوية الجزء البارز من سطحه. وشيد المهندسون أمام سفح الجبل غابة كثيفة من الأعمدة التي تعلوها التيجان الضخمة، بلغ عددها ٥٥٠ عمودًا زحموا بها القاعات والأبهاء والغرف في بيرسيبوليس، وبها قصر منيف، وبوابة أرتخشترحشتا وتماثيل الحيوانات الحــارسة، وقاعــة الاجتماعات التي أودع فيها داريوش صندوقين قُدًّا من الحجر يحتوي كل منهما على لوحتين تذكاريتين إحداهما فضية والأخرى ذهبية نقش عليهما نص باللغات الثلاثة الفارسية القديمة والعيلامية، والبابلية ويعلو جدار أسوار القصر النقش الشهير الذي يصور موكب الشعوب الثمانية والعشرين التابعة للإمبراطورية وهذه النقوش إلى جانب قيمتها الزخرفية لها قيمة إخبارية ويطلق على الصالات المعتمدة اسم عبدانا. واعتاد علماء الآثار إطلاق اسم أبادانا على القاعة ذات المداخل الثلاثة التي كان داريوش يطل من غرفتها رافعًا يده لتحية رماة السهام الذين كانوا يضمون أيديهم إلى أفواههم علامة للتقديس والولاء. (المترجمة)

١٢- سكوذيون، السكيزيون، السفيثيون، السكيثيون، هم شعب من أصل إيراني وفد على غرب آسيا من جنوب روسيا عبر القوقاز، وجاء ذكرهم في التوراة والنصوص الآشورية والأورارتية، وأطلق عليهم هيرودوت "إسكوزا" وهم شعب من البدو الرحل وقد أغاروا على آسيا الغربية خلال القرن ٨ ق. م، وقاتلوا لحساب الآشوريين والميديين مقابل غنائم الحرب واستمرت غاراتهم على المنطقة الممتدة من القوقاز إلى فلسطين ومن أورارتو إلى إيران طوال القرن ٧ ق. م ثم ردهم نهائيا إلى شمال القوقاز. (المترجمة)

١٣- مجموعة أحجار يونانية فارسية كريمة، وهي سلسلة أحجار كريمة منقوشة عثر عليها في المناطق الغربية من الإمبراطورية الفارسية وتجمع في طريقة الحفر والنقش بين النمطين اليوناني والفارسي. (المترجمة)

١٤- أهورأمزدا *Ahuramazda* إله المملكة الفارسية، وقد اندمج اسما الإله أهورأمزدا فأصبح هرمزد، أنجبه الإله *zurvan*. وكان استئثار أهورأمزدا بمكانة الإجلال والتقديس نتاج السيادة المطلقة التي أحرزتها الأسرة الأكمينية المالكة في العالم الإيراني. وهو رب الأرباب إله الخير سيد السماوات وخالق الأحياء، والقوة التي ترمز لملك الملوك تخطف قدرته قدرات البشر وانبثق منه ناموس الكون فكانت الحقائق الأبدية صدى لروح الألوهية لم تتدنس بالنقائص البشرية، ويرمز له بالنار لصفائها. وقد اضطر أهور أمزدا إلى الدخول في صراع مع أخيه التوأم روح الشر أهريمان *Ahriman* حتى يتسنى له في النهاية السيطرة على العالم. (المترجمة)

15- 2. this seems to be indicated by a relief in the tacara, the earliest construction in persepoils , where xerxes is shown as crown prince behind the throne of his father darius. Such a monument could not have been produced in the few weeks herdodtus allows between xerxes , designation and darius' death. For further indications see calmeyer (1976).

١٦- أسطورة سارجون أو سارغون (٢٦٠٠ ق. م) قبل عصر غوديا *Gudea* السومري بثلاثة قرون، أسس شعب من الجنس السامي مُلكًا بزعامة سارغون الأول جاعلاً حاضرته مدينة أكد *Akkad* التي تقع إلى الشمال الغربي من الدولة السومرية بنحو من ٣٠٠ كيلومتر، ولم يكن سارغون من سلالة ملكية بل كان مجهول النسب، وكانت أمه امرأة مغمورة حملت به سفاحًا فوضعته في سلة أحكمت سدادها بالقار وألقته في النهر فانتشله خدم الملك وحملوه إليه فشب بين يديه، وبعد أن اشتد عوده اتخذه ساقيا وقربه إليه، ولكنه ما إن أحس بسلطانه حتى تنكر لمولاه وخلعه عن عرش أكد وتربع هو عليه. (المترجمة)

١٧- يروي هيرودوت أن أستياغوس ملك الميديين رأى حلمًا يصور نبعًا انبثق من جوف ابنته ماندانيه، وفاض حتى غمر آسيا كلها، فاستشار المنجمين من المجوس، فحذروه من أن الابن القادم لابنته سيكون الملك، فزوجها أبوها من قمبيز فرأى حلمًا جديدًا بأن كرمة تنمو في رحم ابنته وتورف على آسيا كلها، فقرر أن يقتل وليدها، فدفع به إلى هارباغوس، صديقه، ليقتله، فسلمه بدوره لأحد الرعاة كي يتركه فريسة للوحوش في البرية، إلا أن زوجته آثرت أن تفتديه بوليدها فعاش الطفل ليصبح فيما بعد قورش الأكبر. (المترجمة)

18- The best known instance is to be found in the behistun-inscription (Kent, 1953 , p. 124) where darius recounts how he treated two rebels: he had cut off their noses ears and put one eye.

١٩- حدث أيام أحشويرش أن أقام مأدبة ملكية لجميع قواد جيش فارس، وطلب أن تأتي الملكة زوجته كي يتباهى أمام الجميع بجمالها فرفضت، فاغتاظ وقرر أن يطلب فتيات عذارى حسناوات من جميع بلاد مملكته كيذا في الملكة فيختار منهن من تحلو له، وكان بالقصر يهودي اسمه مردخاي فقدم له ابنة عمه إستر، وكانت حسناء، إلا إن إستر لم تخبر الملك عن ديانتها ولا شعبها ولا جنسها حسب وصية مردخاي الذي رفض أن يجثو ويسجد لهامان الذي يعظمه الملك، فطلب هامان من الملك أن يهلك جميع اليهود في المملكة بحجة أن سننهم مغايرة لجميع الشعوب إلا أن إستر تدخلت لترد كتب هامان التي كتبها لكل بلدان المملكة لإبادة اليهود، وقالت للملك الذي كان يحبها ويفضلها: إنها لن تستطيع أن ترى الشر يصيب شعبها ولن تتحمل هلاك بني جنسها. (المترجمة)

٢٠- حسب رواية هيرودوت فإن أنتافرنيس هو أحد النبلاء السبعة الذين قاموا بحركة ضد المجوس، حيث استولى على عرش الإمبراطورية مدعيا أنه سمرديس شقيق قمبيز الملك. وكان السبعة قد اتفقوا بعد تولي داريوش العرش أنه بإمكان أي أحد منهم القيام بزيارة الملك دون الإعلان عن اسمه، وحدث أن رفض أنتافرنيس الإعلان عن اسمه لأحد الحجاب، وطالب بممارسة حقه في الدخول على الملك مباشرة بوصفه أحد السبعة، فلما رفض الحراس استل سيفه وقطع آذانهم وجدع أنوفهم، ولما رأى الملك حراسه على هذا الحال، رأى أن هناك احتمال قيام مؤامرة ضده وارتاب بحلفائه السابقين الذين رفعوه على العرش، وراوده الشك بأن عائلة أنتافرنيس ستقوم بانقلاب عليه، فقبض عليهم جميعًا بوصفهم مجرمين مدانين وجاءت زوجته لبوابة القصر تبكي وتنتحب. (المترجمة)

٢١- فتيوس *(810 – 895)*، زعيم كنسي وسياسي في الإمبراطورية البيزنطية، وتولى فتيوس بطريركية القسطنطينية من عام ٥٨٥ حتى عام ٨٦٧ ومن عام ٨٦٦ حتى ٨٨٦ وقد عارض فتيوس البولسيين وأتباع سائر الحركات المهرطقة، ومن جهة أخرى نشر الفكر الأرثوذوكسي في أوساط الشعوب السلافية وقد انضمت في عهده الكنيسة الأرثونكسية البلغارية في بطرياكيه القسطنطينية مما أثار صراعًا بينه وبين البابوية. وسعى فتيوس إلى تحقيق توازن بين سلطة البطريك وبين سلطة الإمبراطور، وفي عام ٨٨٦ خلع من منصبه، وتوفى في المنفى في عام ٨٩٥. (المترجمة)

(٣)

النساء والسحر[١] والشعوذة[*] في آشور[٢] القديمة (٩٠٠-٦٠٠ ق. م)

سورولن، لندن

تقع أرض آشور في شمال بلاد ما بين النهرين[**] ***Mesopotamia*** القديمة في تقارب نسبي مع الجزء الشمالي من العراق الحالية. وفي جنوب آشور كانت تقع بابل[٣] ***Baloylonia*** مركز منطقة بغداد الحديثة. إن عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة[٤] ***Neo –Assyrian*** الذي تتناوله هذه الدراسة في المقام الأول يغطي تقريبًا ثلاثة قرون، من عام ٦٠٠ إلى٩٠٠ قبل الميلاد، وهي الفترة التي شهدت ازدهار الإمبراطورية الآشورية العظمى وأفولها. وكما في عهد المملكة الآشورية الحديثة عدنا أيضًا لعهد المملكة الآشورية الوسطى السابق له، والذي بدأ منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وعدنا لفترات معينة من التاريخ البابلي، وتحديدًا الفترة البابلية القديمة، والتي ترجع لعام ١٨٩٤ و١٥٩٥ق. م.

(*) الاعتقاد بعالم الأرواح هو العامل المشترك بين الميثولوجيا والدين من جهة والسحر من جهة أخرى، لذا كان السحر من اختصاص الكهان والشامان، يقومون به في المعابد قيامهم بالشعائر الدينية، ثم انفصمت العلاقة بين الدين والسحر، بل عُد السحر أمرا منافيا ومعاديا للدين. (المترجمة)

(**) من المفترض أن هذا العهد بدأ مع تولي آداد نيران ***Adad-Niran*** عام ٩١١ق. م، واستمر حتى وقعت نينوى في يد البابليين والميديين والآشوريين والسكوذيين والسومريين عام ٦١٢ق.م. (المترجمة)

والعديد من الوثائق المكتوبة بالخط المسماري[٥] والتي تعود لفترات تاريخية مختلفة، وكتبت باللغة السامية[*] ***Semitic*** القديمة التي عرفت بالأكادية ***Akkadian***[**]، تحتوي على أدلة تبين أنه عبر التاريخ القديم لبلاد ما بين النهرين ساد اعتقاد بأن هناك من يمكن أن يضر الآخرين بطريقة غير مشروعة أو غير قانونية باستخدام وسائل خارقة للطبيعة. ويستخدم مصطلح "السحر" هنا لوصف سلسلة المناشط المتعلقة بهذه الوسائل الخارقة للطبيعة. وفي جُل الأدب الأنثروبولوجي، يتم التمييز بين السحر والشعوذة أي استخدام القوى الخارقة بواسطة الأرواح، وبتتبع عمل الأنثروبولوجي إيفانز بريتشرد ***Evans-Pritchard*** عن قبائل الزاندي[٦] ***Azande*** نجده يفرق بين القوى الفطرية التي تُلحق الأذى بالناس دون استخدام وسائل مادية وبين التلاعب بالأشياء المادية لأغراض شريرة (إيفانز- بريتشرد ١٩٣٧). واستخدام إيفان- بريتشرد كلمة السحر بالمعنى الأول واستخدم كلمة الشعوذة بالمعنى الأخير. ومع ذلك فإن معظم المجتمعات بما فيما بلاد ما بين النهرين القديمة، لا تميز بين المصطلحين هذا التميز الدقيق المحدد. وبناء عليه فإن كلمة "الساحر" و"المشعوذ" في اللغة الإنجليزية استخدمتا بوصفهما

(*) متعلق بالأقوام السامية أو لغتهم أو ثقافتهم وتشمل اللغات العربية والعبرية والأمهرية والآرامية، والسامي هو عضو أي جنس من الأجناس التي يفترض أنها من نسل نوح على نحو ما جاء في الكتاب المقدس (سفر التكوين ١٠-٢١ وما بعدها) بمن فيهم اليهود والفينيقيون والعرب والآشوريون. (المترجمة)

(**) اللغة الأكدية هي أصل اللغتين البابلية والآشورية، وهاتان الأخيرتان متقاربتان، وإن اختلفتا لهجة، إحداهما جنوبًا والأخرى شمالاً، مثلما هناك خلاف بين لهجتي أهل الموصل وبابل حاليًا. وتعد اللغة الأكدية أقدم لغة سامية معروفة. (المترجمة)

ترجمة للمصطلحين الأكاديين[*] ويجب أن ينظر إليهما على نحو تقريبي بوصفهما مترادفين، وليس بوصفهما كلمتين منفصلتين أو متناقضتين كما كان باديا في نصوص بلاد ما بين النهرين. والعديد من الكلمات الأكادية المختلفة التي تحمل معنى "الساحر" وردت في هذه النصوص، ولكن لم يعد هناك أي فرق واضح في المفهومين وربما كان هناك دمج جوهري بين المصطلحين.

واعتبر السحر والشعوذة في بلاد ما بين النهرين سببًا من بين العديد من الأسباب التي تكمن وراء الابتلاء بالمرض وسوء الحظ. ومن الواضح أنه كان يعتبر شرا، ويتم إدراجه ضمن الممارسات غير المرغوبة وغير الشرعية. ومع ذلك فإن أنواع القوى التي استخدمها السحرة لارتكاب أعمال شريرة قد تكون أيضًا استخدمت من قبل أناس آخرين لأغراض شرعية. فاللعنة، على سبيل المثال، كانت تعتبر في أغلب الأحوال شرا مستطيرًا، ولكن عندما يمارسها الملك كانت تعتبر طريقة شرعية لإرساء دعائم نفوذه وسلطته – والقوى الغامضة، كما اعتقد، لا تلازم "الكلمات" فقط وإنما تلازم "نظرة العين" أيضًا. ومرة أخرى ساد اعتقاد بأن الملوك كانوا يملكون هذه القوى. والمرادف غير الشرعي لذلك كان فكرة عين الشيطان أو عين الحسود ***Evil Eye***. ويستخدم السحر لأغراض شرعية من قبل

(*) عندما انتهى حكم السومريين إلى لوغان زاغيري ملك الوركاء هب الأكديون للتخلص من عسف هذا الملك وجوره وهكذا قدر للأكديين أن يستخلصوا البلاد من الخليج العربي إلى البحر المتوسط من قبضة ذلك الحاكم الغاشم، كما قدر لسارجون – ولم يكن أصلا غير ابن لسقاء–أن يأسر لوغان زاغيري، ولقب نفسه باسم شاروكينو، أي الملك الشرعي أو المتمكن، واتخذ عاصمة جديدة لملكه أسماها أكد. (المترجمة)

كاهن يدعى آسيبو[*] *ASIPU*، الذي أجرى شعائر تهدف إلى السيطرة على القوى التي تعتبر مسئولة عن توالي الأحداث باستخدام كل من الأشياء المادية وبتلاوة الصيغ المنطوقة من الكلمات والرموز. والعديد من أشكال السحر، رغم ذلك، كانت متاحة ليس فقط بالنسبة لهؤلاء السحرة المخضرمين ولكن أيضًا لأفراد المجتمع العاديين، ويمكن أن تستخدم سواء بموافقة المجتمع أو من دونها. وفي هذا السياق يمكن أن نرى أن الطرائق التي وظفها آسيبو ليريح مريضًا من الآثار المفترضة للسحر كانت غالبًا مشابهة لتلك التي من المفترض أنها استخدمت من قبل السحرة لأذية ضحاياهم. والتميز بين استخدامات السحر الذي هو لصالح المجتمع أو الذي ضده كانت تتوقف – بناء على ذلك– على وجهة نظر العامة فيما يتعلق بالشخص الذي يمارس السحر أكثر مما هي فروق جوهرية في النفوذ والسحر ذاتهما.

ومن المصادر الرئيسية للأدلة الخاصة بدراسة السحر في بلاد ما بين النهرين عامة وفي سوريا خاصة سلسلة من الرُّقى[**] والطلسمان[***] التي تسمى

(*) جماعة سكنت وادي دجلة والفرات عام ٣٢٠٠ق. م تقريبًا. وهم لم يتخصصوا في قراءة الطالع أو السحر، إنما قدموا استشارات ونصائح في المواقف الصحية والخطرة فيما يشبه علم إدارة المخاطر في العصر الحديث. (المترجمة)

(**) الرُّقية/ الرُّقى، تعويذة لدفع الشر أو أذى عين الحاسد. وتُتْلَى الرُّقية على قطعة تؤخذ من طرف ثوب صاحب العين الحاسدة، ثم تحرق بعد وضع قليل من الملح في كيس صغير، ويعلق في رقبة طفل. (المترجمة)

(***) كان هناك أنواع من الطِّلسم وهي تعويذة سحرية يعتقد أن لها خواص عجيبة. وقد شاع في بعض الأوساط حمل حجر الجمشت، إذ يعتقد أنه يحمي حامله من آثار الكحول، ومن الطلاسم عصا الساحر وطاقية الإخفاء، والمائدة السحرية. ومخلفات القدسيين في العصور الوسطى. (المترجمة)

Maqlû وتعني "التوهج أو الاحتراق" والتي تتكون من تسعة ألواح تقدم إرشادات لعمل الأفعال السحرية المطلوبة كي تعطي التعازيم والتعاويذ فعالية وتأثيرًا (انظر ميير، ١٩٣٧). وسلسلة التعازيم ككل تتعامل مع الشرور الناجمة عن السحر والشعوذة. ولسوء الحظ فإن تاريخ تصنيف معظم هذه الطلسمات الواردة في"الاحتراق" لم يتحدد بأي شكل مؤكد، ومن المستحيل -.بناء على ذلك- أن تربط الأفكار التي يحتويها النص بأي زمن محدد في تاريخ بلاد ما بين النهرين. وعلى أية حال، ورغم أن بعض التفاصيل المذكورة ربما تعود لفترة أقدم، فإن كل المفاهيم العامة كانت- ولاتزال بالتأكيد- متداولة في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة، عندما كان "الاحتراق" احتفالاً ملكيا، وربما كان يجري في شهري يوليو / أغسطس (*Abu*) وربما أثناء فترة اختفاء القمر في نهاية هذا الشهر (أبوستش، ١٩٧٤). وهناك خطاب للملك الآشوري يبين فيه الكاتب اهتمامه بالمشعوذات العديدات ويذكر أداء الطقوس الملكية الآشورية المختلفة والتي تدعى بيت التطهر الشعائري (*the bìt rimki*). وداخل هذه السلسلة يوجد العديد من التعازيم أيضًا كما في "الاحتراق" وأخرى وجهت لإله الشمس شاماس(٧) ووضعت للوقاية من السحر والشعوذة (لاسيو، ١٩٥٥). ويوجد أيضًا خطاب لملك الإمبــراطــورية الآشورية الحديثة آشــور- أههى- يدينا(*) *Esarhāddon* (٦٨٠-٦٦٩ ق. م) الذي يشير إلى أداء شعائر أخرى وضعت لمقاومة شرور الشعوذة. وواحدة من الشعائر واثنتان من التعازيم المرتبطة ببعضها وكانتا تخاطب الإله شاماس، وكل عبارة فيها تقريبًا تجد ما يماثلها في "الاحتراق"، قد عنيت بالمثل بمحاربة الشر والذي يسببها

(*) أو أسرحدون من ملوك الدولة الآشورية الحديثة، قاد جيشه من آشور(العراق حاليًا) وضم جبال أرمينيا إلى مملكته حتى بحر قزوين، وسار غربًا حتى وصل البحر المتوسط، وضم هذه الأراضي كلها إلى آشور. شيد عددًا من المباني الضخمة منها فقط كالخولي في محافظة نينوى. (المترجمة)

السحرة (لامبرت، ١٩٥٦ / ٨). وعلى خلفية إنشائية تتعلق بالأسلوب الأدبي، فإن البنية الإنشائية للرُّقى الطويلة قد يمكن إرجاعها إلى عام ١٠٠٠ق. م أو ما بعد ذلك. وأحـد الألـواح التي تظهـر عليها التعزيمة كتبت من أجل شمش- شوم- أو كين[*] *Šamaš - šamu- ukin*، ملك بابل (٦٦٨-٦٤٨ ق. م) وشقيق ملك الإمبراطورية الآشورية الحديثة[٨] آشور بانيبال[٩] ***Assur banipal*** (٦٦٨-٦٢٧ ق. م) يقدم المزيد من الأدلة على أن الخوف والسحر والتوجس من السحرة، ربما كان شيئًا شائعًا في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة.

وكما أنه توجد صعوبة في ربط المادة التي تحتويها النصوص المذكورة آنفًا بالخلفية التاريخية، وهناك مشكلة أخرى تتعلق بنوع الدليل المتاح. والطقوس والطلسم تمدنا بصورة نمطية نموذجية عن الساحر، وهي الصورة التي من المفترض أنها تعكس، بطريقة تتسم بالتعميم، المفاهيم والأفكار التي يحملها العامة ككل، ولكن على مستوى التفاصيل ربما يتم النظر إليها على أنها تمثل -أكثر ما تمثل - قطاعات معينة من المجتمع في بلاد ما بين النهرين. وتلك القطاعات إما أنهم من الناس المعنيين بتصنيف الاستخدام المهني لنصوص السحر أو أنهم هؤلاء الذين من المحتمل أنهم يشاركون في ممارسة طقوس أو يتخذون مواقف أخرى، حيث كان يستخدم الأدب المضاد للسحر والشعوذة. ومن المفترض أن معظم هؤلاء الناس كانوا من الذكور، وربما كانت الأدبيات المعادية للسحر تمثل - بناء على ذلك وإلى حد ما - المفاهيم والمعتقدات التي كانت- ابتداء- ذكورية أكثر منها أنثوية الأصل. وكل ذلك على أية حال هو بالضرورة أمر تأملي. وما يمكن أن نقوله هو أن الطقوس التي تتضمن الآسيبو، على سبيل المثال، ربما كانت تفوق الوسائل الذي تملكها القطاعات الأفقر في الكميونة. وبالتأكيد فإن جماعة الآسيبو الذين سمعنا عنهم في عهد المملكة الآشورية الحديثة، كانوا أعضاء يشغلونَ مِهنًا تشير إلى أنهم كانوا متعلمين وأثرياء، وحظوا باحترام عظيم من قبل العائلة الملكية، ولكن الدليل ليس ممتدا بشكل يكفي لتحديد إذا ما كان هناك آخرون

يمارسون هذه المهنة في آشور، ولهم وضعية اجتماعية أدنى، ولم يتمتعوا بهذا الامتياز الملكي. وعلاوة على ذلك، ورغم أن النصوص تعطي وجهة نظر واضحة، وفي العديد من جوانبها نجدها إخبارية جدا ونمطية جدا في تناولها للسحرة، فلا يوجد دليل صادق يعود لعهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة يدل على الاتجاه الذي اتخذ في الاتهام الفعلي للسحرة. وهذا لسوء الحظ يرجع إلى أن الدراسات الأنثروبولوجية عن السحر في العديد من المناطق في العالم أظهرت أن المرء لا يستطيع عادة أن يجد علاقة بين الأفكار العامة عن السحرة والوجهة التي اتخذتها الاتهامات الموجهة لهم في حالات معينة (ماير، ١٩٦٩، ص١٠٢). ومن الأفكار السائدة عن السحر إلى منظومة المعتقدات العامة في مجتمع ما كلها تشير إلى الاتهامات والتوترات والصراعات الاجتماعية المحددة.

وفيما يتعلق أولاً بالصورة النمطية للسحر كما قدمت في كل من الطقوس والتعازيم والطلسم كما بلغتنا وكانت متداولة في آشور، ومن خلال النصوص الأخرى لبلاد ما بين النهرين التي توضح المفاهيم نفسها، نجد أن الآشوريين اعتقدوا بوضوح أن هناك أشخاصًا موجودين على نطاق واسع بمقدورهم إيذاء الآخرين بوسائل خارقة للطبيعة، ولكنهم أثبتوا أن لهم فائدة في تصنيف مجموعات السحرة في خمس فئات. ومن ناحية أخرى نُظر إلى السحرة على أنهم أشخاص غير آدميين أو نصف آدميين يرتبطون بالشياطين والأشباح. وعلى الرغم من أن السحرة من هذا النوع يمكن أن يكونوا من الجنسين، فالساحرة ذُكرت عدة مرات بشكل منفصل عن نظيرها الذكر، ولكن العكس لم يتم التحقق منه. ومثل الشياطين، ربما نُظر لهؤلاء السحرة، كنقيض للفكرة التي سادت في بلاد ما بين النهرين عن التحضر، وارتبطوا بالسهب(*) والجبال والعالم السفلي، وجميعها تقع خلف المنطقة التي تفرض عليها بلاد الرافدين هيمنتها الاجتماعية.

(*) *Steppe* سهل واسع يسوده مناخ شبه جاف يخلو من الأشجار. (المترجمة)

وقريب من هذا المفهوم من بعض الجوانب كانت فكرة أن الأجانب والبلاد الأجنبية عامة مصادر دافعة للسحر والشر، وبعض الرُّقى تعني بوضوح بالوقاية من السحرة الأجانب خارج بلاد ما بين النهرين، ومنعهم من عبور رافدي دجلة والفرات. ومثل هذه الأفكار نستوضح منها خوف وتوجس أهل بلاد ما بين النهرين من الأجانب الذين لم يتسللوا فقط إليها، ولكنهم غزوا على نحو متقطع أرض مستعمرات آشور وبابل عبر تاريخ ما بين النهرين، ولكنهم أيضًا بقوا اجتماعيا، وثقافيا وكذلك سياسيا خارج حضارة هذه البلاد. وفي تعازيم "الاحتراق"، رغم الإشارة إلى الرجال الأجانب باعتبارهم مشعوذين، فإن التأكيد كان على الحذر من النساء الأجنبيات الوافدات من مختلف البقاع.

والمجموعة الثالثة من السحرة الذين يمكن تمييزهم هم أعضاء داخليون، من فئات المجتمع الهامشية، وهناك تعازيم أكثر في "الاحتراق" مَعْنِية بمثل هذا النوع من السحرة أكثر من أي نوع آخر. وفي بلاد ما بين النهرين القديمة، من بين الناس الذين تم تصنيفهم بوضوح في فئة الهامشيين كان الممثل، وساحر الأفعى، سواء كان ذكرًا أو أنثى، والباعة الجائلون. ويُعرف الممثل في كل من آشور وبابل حيث ذُكر ساحر الأفعى، وذكر الباعة الجائلون فقط في النصوص البابلية. والقليل فقط الذي عرف عن مناشط هذه الفئة وطبيعة مهنتهم، ولكن ليس من غير المحتمل أن البعض منهم – على الأقل – كانوا يتجولون في القرى، مثل العديد من نظرائهم في العصر الحديث، ولم يستقروا في منازل ثابتة. والعديد من الممثلين والممثلات كانوا، مع ذلك، يتم تعيينهم من قبل القصر فى العهد الآشورى الحديث. وسُبل سحرة الأفاعى لكسب عيشهم كانت – بالطبع – أفاعي، والتي اعتبرت في العديد من المواقف فألاً سيئًا وشؤمًا ونحسًا واعتبرت نظرة أعينهم أيضًا مثلها مثل عين الشيطان أو عين الحسود كما يعتقد اليوم في الشرق الأوسط.

وعلى الرغم من أن كلا من الرجال والنساء في الفئات الاجتماعية الهامشية المعينة أدركهم المجتمع باعتبارهم سحرة لديهم قوى كامنة، فإنه نظر للنساء عموما باعتبارهن يملكن نزوعًا فطريا نحو السحر يفوق الرجال بكثير. ويوجد العديد من الرُقى في "الاحتراق"، وأيضًا العديد من النصوص الأخرى لم يذكر فيها سوى الساحرات. والمشعوذات المجهولات كُنّ موضوعًا شائعًا، والعديد من التعاويذ تبدأ بعبارة "من أنت، يا ساحرة...؟". وليس من قبيل المصادفة أن النساء تحديدًا محل شك في ممارستهن للسحر في بلاد ما بين النهرين. وانخرطن بشكل أقل عمقًا من انخراط الرجال في المؤسسات المركزية لمجتمعهم، وربما يعتبرن بناء على ذلك "خارجين(*)"، بمعنى أن معظم مناصب السلطة داخل البنى الاجتماعية المركزية أُنكرت عليهن، وأي نفوذ يمارسنه يجب عادة أن يُنجز ويمارس بشكل غير مباشر. وما تطرحه فكرة السحر عامة هي المميزات الاجتماعية العامة التي تتمتع بها النساء في كل من آشور وبلاد ما بين النهرين، وأدوارهن الاجتماعية قُيدت بشكل أكثر صرامة عن تلك الأدوار التي تخص الرجال، ومن ثم فإن أي سلوك غير اعتيادي أو أي سمات أو تصرفات حالت دون إنجاز مهام النساء، ربما وضعتهن محل شك. وألقى الأدب المضاد للسحر في بلاد ما بين النهرين الضوء على سلسلة واسعة من الوظائف الأنثوية وأساليب الحياة التي لابد أنها كانت شائعة في المجتمع، إلا أنها - رغم ذلك - تنحرف عن المقننات، واعتبرت بناء على ذلك موضع شك. وعندما تتصرف النساء ليس فقط بأسلوب غير اعتيادي ولكن عندما ينتمين أيضًا إلى فئات المجتمع الهامشية، لابد أنه كان ينظر إليهن باعتبارهن يملن بشكل خاص إلى ممارسة السحر والشعوذة.

(*) *Peripheral* تشير إلى المحيطي في مقابل المركزي، وهي صفة لأية عملية تكون متصلة مباشرة بالعالم الخارجي. (المترجمة)

وتشمل إحدى التعاويذ الواردة في "الاحتراق" التي تضع قائمة بالأنواع المختلفة من الشعوذة جماعات كاديستو[*] ***qadistu***، والناديتو ***Naditu*** وإشتاريتو ***Istartu*** وكولماشيتو ***Kulmasita***، وجميعهم يرتبطون بشكل ما بالطائفة الدينية. وتاريخ تجميع هذه الرُّقى غير معروف، لذا ليس من الواضح أي تاريخ تعكسه النصوص التي وردت فيها جميعًا. ودور هؤلاء النسوة والأفكار التي تعني بهم ربما كانت قد تغيرت مع مرور الزمن. والناديتو، والأشتاريتو والكولماشيتو أُشير إليهم في النصوص البابلية، بينما ذكرت جماعة الكاديستو في نص مبعثر في واحدة من مراسيم الحريم التي تعود لعهد الإمبراطورية الآشورية الوسطى، من عهد آشور يباليت الأول ***Assur-ubalit I*** (١٣٦٥-١٣٣٠ق. م) (ويدلز، ٦-١٩٤، ص٢٢٨). والوضعية الاجتماعية لهؤلاء النسوة غير واضحة في أي حالة، ولكن يوجد اقتراحات في النصوص التي يمكن أن تفسر، على الأقل في جزء منها، لماذا كانوا يعتقدون أن هؤلاء النسوة لديهن قدرات كامنة على السحر؟. وأحد المجالات الواضحة لجماعة الناديتو في عهد بابل القديمة والذي كان نقيضا للدور الطبيعي للنساء، والذي جعلهن بناء على ذلك محط شك كان حقيقة أنهن لا ينجبن أطفالاً عادة، **رغم أنها لا تظل دون زواج في جميع الأحوال، وغالبًا تنفق معظم حياتها في نوع من أديرة المعبد (هاريس، ١٩٦٤). والنسوة من جماعة كاديستو وإشتاريتو وكولماشين ويمكنهن إنجاب أطفال، ولكن وعلى الرغم من ذلك فإن نساء جماعتي الإشتاريتو والكولماشيتو** يعتبرهن المجتمع بوضوح أبعد ما يكون عن صورة الزوجة المثالية. وفيما يلي مجموعة من العظات الأخلاقية "التي قيلت للتحذير منهن:

(*) أصل الكلمة عبرية، وكانت تعني "المفصول" ثم أصبحت تعني "المقدس"، ثم طائفة العاهرات ***Prostitution. Cult***، واستخدمت في اللغة الآشورية ***qadiltu*** والبابلية ***qudista*** بمعنى النساء اللاتي لهن وضعية خاصة، وكانت غالبًا تستخدم بمعنى "العاهرة المقدسة وفي السومرية تعني "النساء المحظورات، أو المقدسات أو اللاتي لا تنتهك حرمتهن. وكاديستو لقب ديني مثله مثل الناديتو ***Naditu*** وإنتو ***enntu*** وإستراتو ***Isrratu*** وكولماشيتو ***kulmasitu***. (المترجمة)

لا تتزوج من عاهرة يكون لها فيلق من الرجال،

والإشتاريتو التي كرست نفسها للرب،

وكولماشيتو التي لها من المميزات العديد،

في ضرائك لن تعينك ولن تأخذ بيدك،

وفي نزاعاتك ستسخر منك،

ومعها لا يوجد أي وقار أو طاعة،

حتى ولو كانت تسوس منزلها، فمنه أخرجها،

لأن لها اهتمامات في مكان آخر. (لامبيرت، ١٩٦٠، ص١٠٢-١٠٣)

والكاديستو يمكن أن تكون ظئرًا(*). رغم أنها لا يجب بالضرورة أن تكون متزوجة، وربما يكون سلوكها - بناء على ذلك - مناقضًا أيضًا للسلوك المقبول بشكل عام (رينجر، ١٩٦٧، ص١٨١-١٨٢).

ويبدو أن هناك واحدة من الرُّقى على الأقل في "الاحتراق" تصف العاهرة ومناشطها، وليس من الصعب أن تتخيل سبب اعتبار سلوكها منحرفًا، ومن ثَمَّ تُعتبر مثيرة للشك وغير جديرة بالاحترام بالثقة. وهناك تعازيم أخرى ربما كانت تصف نسوة متسولات. فالمتسولون لا ينتمون بشكل وثيق لنسيج الكميونة، ومن ثم مشكوك فيهم بشكل عام ومعظم مدخولاتهم محط ريبة وشك، والعديد من النساء الأجنبيات في بلاد ما بين النهرين ربما كُن متسولات، وعاهرات أو شغلن وضعيات اجتماعية دُنيا، وربما يكنَّ قد بلغن هذه المنطقة في صحبة الحملات والإرساليات العسكرية:

(*) *wet nurse*، الظئر أي المرضعة لولد غيرها. (المترجمة)

والفئة الرابعة من السحرة هم أيضًا أعداء من الداخل، والذين يمكن وصفهم بأنهم ينتمون إلى العصبة المنافسة من الذين يعانون من جراء السحر. ويوجد طلسمات فقط في "الاحتراق" والتي تتضمن العديد من المصطلحات التي تعني خصومًا. والخصوم في المحكمة شملت قائمة من الناس من المحتمل أنها كانت تمارس الشعوذة. والعديد من النصوص الأخرى تربط أيضًا بين السحرة والخصوم. ومثل هؤلاء السحرة، على أية حال لا يميلون بشكل بارز في أدب بلاد ما بين النهرين المضاد للسحر، ومن المحتمل أن هذه الفئة تنتمي بشكل أقل إلى وجهة النظر النمطية عن الساحر أكثر مما تقع في مجال العداوة الذي لابد أنها وجدت في الواقع بين الأعضاء الكاملين في الكميونة. ومفهوم الصواب والخطأ في التعامل مع الزمرتين المتناحرتين يعتمدان كثيرًا، ودائمًا، وبالطبع، على ماهية الفئة التي ينتمي إليها ويدعمها الفرد. وكثير من التعازيم ضد الخصوم أو الخصوم في المحكمة تطرح إجراءات متشابهة جدا لذلك المفترض استخدامها من قبل الساحر كي يفت في عضد أو ينتصر على خصم الشخص، ومثل هذه الأفعال يمكن أن تجد تفسيرًا عند الجانب المعارض للسحر. ومن المثير أنه في تلك النصوص تبلورت الفكرة عن الخصوم، باعتبارهم ذكورًا بشكل غالب.

وأخيرًا، فإن الأناس الآخرين الذين تربطهم علاقات وثيقة مع ضحية السحر من المفترض أنه يمكن النظر إليهم أيضًا باعتبارهم سحرة، ويمكن وصف هؤلاء الناس باعتبارهم يمثلون نوعًا من الطباق للقريب أو الجار الصالح. وهناك قليل من المراجع عن مثل هؤلاء السحرة، رغم أن ذلك لا يعني أن مثل هذا الاحتكاك بين العلاقات الوطيدة لم تكن موجودة في الواقع، ولم تُطرح أفكار واتهامات السحر في مثل هذه المناسبات. ووظيفة الأدب المضاد للسحر في بلاد ما بين النهرين عامة، مع ذلك، لم تكن تقدم توضيحًا محددًا لمثل هذه التوترات بين الزملاء وأعضاء الأسرة.

والطقوس الباقية التي تشير للسحر ربما تنقسم بين تلك التي كانت تُمارس للوقاية من السحر وتلك التي صُمِّمَتْ كي تجابه آثار الضرر الذي قد وقع بالفعل من جرائها. ومما يتعلق بالنوع الأول، أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية أنها كانت أحيانا واجبات يتحمل عبئها أشخاص في السلطة لتخليص البلاد من السحرة ولحماية الكميونة ضد هجومهم (ماير، ١٩٦٩، ص٥٨). وأداء التعازيم في "الاحتراق" بوصفها احتفالاً ملكيا في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة هو حالة توضح هذا المبدأ. والحماية ضد السحرة عمومًا ربما يمكن اعتبارها أيضًا واحدة من الموضوعات المهمة عن طقوس "بيت التطهر الشعائري" التي احتوت- كما ذُكر آنفًا- على العديد من الرُّقى للوقاية من السحر والشعوذة. وبقدر ما يشارك الفرد، فإن طقسًا وقائيا وضع لحماية النساء الحبليات من الشعوذة ويوحي بأن النساء الحبليات في بلاد ما بين النهرين، وكما في العديد من الثقافات الأخرى، أكثر عرضة للتأثر السريع تحديدًا بالسحر (رينر، ١٩٦٦، ص٩٣). وهناك نسخة أصلية من التمائم من مدينة آشور كتبت ضد السحر والوقاية من شره ومثل هذه التمائم والحلى الصغيرة التي لم تكن بالضرورة منقوشة، ربما كن يرتدينها للحماية من العديد من الأشرار (ستشرويدر ١٩١٧).

ومعظم الطقوس والتعاويذ يبدو أنها صُممت من أجل الاستخدام في حالات يظن فيها المرء نفسه أنه سُحر، ويريد أن يتخلص من السحر وآثاره. ومن غير الواضح بالتحديد متى وكيف يُرَدّ مرض معين أو سوء حظ للسحر بوصفه نقيضًا لأي عامل آخر، ولكن النصوص قدمت أفكارًا معينة، مرجعها هذا السؤال. ويعتقد أن الأذى سببه السحرة ابتداء من الأرق وحتى الموت، ولكنَّ أمراضًا بعينها وسوء الأحوال كانت تُرد بشكل خاص للسحر. وفي العديد من التعاويذ التي اتخذت أشكالاً من القوائم النمطية، يبدو أن واحدة منها تصف اضطرابات عقلية ومشكلات تخاطب، والتي يمكن النظر إليها على أنها قلب وإفساد لما يملكه المرء من ملكات.

وقائمة ثانية من الأمراض تُعزى إلى السحر يمكن أن توضع تحت مسمى عام هو الوهن والشلل. والإله الذي يؤمن به الشخص الذي سُحر تخلى عنه وحل به غضب الأرباب والملوك، وكان الناس في العموم يحملون له عداوة ويحاط به إشارات تنذر بالشر وسوء العاقبة.

وأساليب العرافة للكشف والتحري عن السحرة في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة لا يوجد ما يبرهن عليها ويثبتها، رغم أن هناك العديد من النصوص التي تحتوي على نذير فأل أو نحس استباقيّ يُشَخِّص الشعوذة. وأحيانا فإن كاهن الآسيبو عندما يُستدعَى لتشخيص مرض، فإنه قد يرجعه إلى السحر. وسوف يُتبع التشخيص بما لا شك فيه بإجراءات مطلوبة لإبراء الضحية. وهناك العديد مما يسمى الوصفات الطبية لمقاومة آثار السحر، ولكن لا يوجد دليل نعرف منه كيف كان يتم اختيار شخص معين ليكون الضحية. والعديد من الطقوس التي تقام لهؤلاء الذين يعانون من آثار السحر بهدف طرد الأرواح الشريرة من خلال الشعوذة عُرفت أيضًا (انظر كمثال كابلبس، ١٩٧٠، رقم ٤٠-١٣٤). وأحد تلك الطقوس تهتم بوضوح بالسحر الذي سببته محفزات مجهولة، فهل الشعيرة التي يُشار إليها في الخطاب المرسل للملك أسرحدون والذي ذُكر آنفًا تبين أنه كان متداولا في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة؟ والتعويذة والشعيرة اللتان استخدمتا للملك شمش - شوم- أو كين يبدو أيضًا أنهما كانتا بغرض إبطال الأذى الذي سببه السحرة عمومًا أكثر مما سببه أشخاص بأعينهم. وهناك شعيرة أخرى، على أية حال، ربما كانت لطرد شر السحرة المعروفين، كما أنها تحتم ضرورة كتابة أسماء المشعوذين والمشعوذات على الفخذ الأيسر لتمثال آدمي منمنم. والمثير هو أن هذه الشعيرة معنية بضحايا الخصوم، وتفتح مجالاً لإطلاق اتهامات معينة ضد السحرة، على الأقل اتهامهم بالإسهام في معاناة أناس بعينهم. وكانت هناك

حاجة لاتخاذ إجراءات واستخدام مواد خاصة لأداء هذه الطقوس وغيرها لطرد مفعول السحر وإبطاله بما في ذلك رُقى "الاحتراق".

وهناك أشكال عديدة من الأضرار أُلصقت بالسحرة، وأكثرها شيوعًا كان الحصول على أنواع معينة من المواد، والتي كانت جزءًا من أو تخص الشخص الذي يأملون إلحاق الضرر به، وتستخدم في أعمال الشعوذة. وهذه المادة شملت الرضاب، الشعر، وكشارة الأظافر، وماء الاغتسال القذر، وحاشية العباءة والتراب الذي وطئه الضحية. وكل ذلك ربما صُنّف على أنه أغراض خطرة، ومادة هامشية وذلك إذا اتبعنا تحليل ماري دوجلاس ***Mary Douglas*** في مناقشتها للتلوث والتابو (دوجلاس، ١٩٦٦).

وهناك نوع آخر من الضرر يُعزى للسحرة وهو عمل تمثال آدمي منمنم واستخدامه بطرق شتى كي يسبب لصاحبه الألم والمعاناة. وكان يعتقد أن السحرة يقومون بدفن هذه الأغراض في مناطق شتى مما يحمل مغزى معينًا يكون أحيانًا وليس دائمًا، مفهومًا. وربما يمكن وضع التمثال مع جثة الميت ودفنه في القبر وتطويقه بسور أو أن تدفن في منزل مظلم، لذا كان الخوف من الموت والظلمة واضح الأسباب. وربما يمكن أن يُدفن في مصرف يمر في حائط أو يُدفن في حصير قصبة القصّار، وفي الحالتين يمكن تغطيتهم بالقاذورات، والماء الملوث. كما يُطرح العديد من الأماكن التي يمكن أن يطأها الشخص المستهدف بشكل ثابت بما في ذلك الأعتاب ومداخل بوابات المدينة، وضفاف النهر، والممرات في الماء أو السبخة أو مفارق الطرق. وكانت التماثيل الصغيرة تُحرق أيضًا وهي أكثر أشكال إبطال السحر شيوعًا. وهناك وصف لتعازيم "منزل التطهر الشعائري" وغيرها من الطقوس الأخرى، مثل غسل اليدين فوق التماثيل الآدمية المنمنمة.

وأعتقد أيضًا أن السحرة كانوا يعقدون عُقدًا سحرية جعلت ضحاياهم يعانون، كما نجد الفكرة نفسها فى القرآن حيث ينسب هذا الشر إلى النساء (الجزء الثالث عشر). وشعيرة الاحتراق تنصح باستخدام طرق عقد العقد للتحرر من مفعول السحر. واستطاعوا أيضًا أن يسحروا الطعام والماء؛ فيسببان المرض والسقم. والعديد من أشكال الضرر، مع ذلك، تضمنت استخدامًا أقل للأشياء العينية واستخدامًا أكثر للكلمات والأفكار الشريرة ليقع الضرر. وقوة الكلمة تُكَوِّن، بالطبع، فهمًا جوهريا في ممارسة الشعائر، والتعازيم التي تبطل السحر وكانت جزءًا جوهريا من الوقاية من السحرة. واللعنات الشريرة والتعازيم، والإشارة بالأصابع إلى الضحية أو بالبصق عليها كلها كانت طرائق شائعة للسحر وإلحاق الأذى. وأعتقد أن بعض السحرة يرمون الآخرين بنظرة الشيطان أو الحاسد، والمراجع التي تشير "لعين الشيطان" تقع أيضًا خارج نطاق الأدب المعادي للسحر، ونفس الشيء بالتأكيد يسري على ظاهرة مثل السحر، ويبدو الأمر أنه نوع من الإدراك المؤسسي للحسد (مالوني، ١٩٧٦، سبونر، ١٩٧٠).

ونصوص بلاد ما بين النهرين تمدنا فقط بأفقر طرح يتعلق بالشك والاتهام لحالات سحر معينة. وقد أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية أن الاتهام بالسحر يعد مؤشرا على التوتر الاجتماعي، وبدراسة التكرار النسبي للاتهام في العلاقات الاجتماعية العديدة، يمكن أن يتبدى أين تقع بعض التوترات والصراعات في مجتمع بعينه (انظر مارويك، ١٩٧٠، ص١٧، ماير، ١٩٦٩). ولابد أنه كانت هناك اتهامات فردية في بلاد ما بين النهرين، حيث ورد ذكرهم في كل من مدونة القانون البابلية والآشورية، ولكن لا يوجد مفتاح للغز يفسر تكـرار الاتهـامـات أو العلاقات التي تربط بين من يوجهون الاتهامات للسحرة المفترضين، والمعلومات المتاحة توحي فعلاً، على أية حال، بأن هؤلاء المتهمين كانوا أعضاء كاملي الأهلية في المجتمع، أكثر من كونهم خارجين عليه أو خارج محيط دائرته.

وفي قانون المملكة الآشورية الوسطى ***Middle Assyrian*** سواء قانون أويليم(*) ***awilum*** أو شينيستوم(**) ***Sinnistum*** صورت هذه الممارسة باعتبارها ضربا من الشعوذة(١٠). وهناك كلمتان أكديتان تعنيان رجلاً وامرأة من ذوي المكانة الاجتماعية العادية داخل المجتمع. والمثير أن هذه العبارة وردت في لوح يُعني بشكل بارز بالنساء، مما يعكس، ربما، فكرة أن النساء يمارسن الشعوذة أكثر من الرجال، ويعني اللوح بشكل أقل بمدى تكرار الاتهامات المباشرة الفعلية. وقوانين الملك حمورابي(١١) البابلية القديمة (١٧٩٢-١٩٥٠ق. م) تتناول قضية اتهام "أويليم" (مواطن) لمواطن آخر بممارسة الشعوذة(١٢). ولا يوجد قانون آخر يذكر الحر بشكل خاص، ولكن توجد مراجع تثبت وجود لعنة ربما تكون مرتبطة به، وهنا يكون التركيز بشدة على النساء باعتبار أنهن من يخرقن القانون. وقانون الملك أور رنامو(***) ***Ur-nammu*** (٢١١٢-٢٠٩٥ق. م) على سبيل المثال عفا عن عبدة والتمس لها العذر عندما تعاملت بندية مع سيدتها وسبتها (فنكلستين، ٦٩٦٩رقم ٢٢) وهنا يفترض أنه موقف عادي شائع يخص صراعًا منزليا

(*) كلمة استخدمت في بابل القديمة لتعني المواطن الحر الذي يتمتع بكامل الحقوق، والمتحرر من الديون المالية، وبسبب الخلفية العائلية، والثروة والأدوار الاجتماعية، كانت هناك فروق بين هؤلاء المواطنين، فكان الكاهن والعسكري والتاجر الثري يتمتعون بأعلى المراتب. ويليهم الصناع والعمال. (المترجمة)

(**) السيدة، المرأة التي تمكث في بيت رجل، وهذه المرأة ليست زوجة، وربما يتخذ زوجها امرأة أخرى. (المترجمة)

(***) ملك كان محبا للإصلاح تربع على عرش لغش بسومر. وتعزو إليه الألواح مراسيم حرم فيها استبداد الأغنياء بالفقراء واستعباد الكهنة للناس. فلا يدخل كاهن حديقة لأرملة فيأخذ من خشبها أو يفرض عليها جزءًا يتقاضاه من ثمرها. وتعد مراسيم هذا الملك العادل قانونا من أقدم القوانين التي عرفها التاريخ والتي حوت إلى جانب ضمان الحق، إقامة العدل بين الناس. (المترجمة)

لا يتطلب دليلاً أو شرحًا. ونجد اثنين من مراسيم الحريم التي تعود للدولة الآشورية الوسطى تنزل اللعنة بنساء البلاط الملكي اللاتي كن محرمات بشكل واضح وصارم، ربما بسبب توابعهن المفترضة المكروهة. والجدير بالملاحظة أنه لا العبدات ولا نساء الحريم كن زوجات رئيسيات، وما تكنه الزوجات الرئيسيات من حسد وما يجري بين الزوجات غير الرئيسيات من نزاع وشقاق يفجر الصراع فيما بينهن من أجل الفوز بالمكانة وبالهيبة المتوقعتين.

ولم يُعثَر على أي وثائق قانونية في كل من آشور أو بابل تظهر حالات فعلية توجه اتهامات مباشرة للسحر، ولكن يوجد خطابان بابليان قديمان يُلقيان بالضوء على هذا الموضوع (ولترز، ١٩٧٠). ورغم أن المعلومات التي وردت في هذين الخطابين لا ترتبط مباشرة بآشور، فإن المواقف المشابهة والتي لم تحفظ وتسجل ربما تكون قد وقعت كذلك في العهد الآشوري الحديث. والخطابان يتناولان قضية تجري وقائعها بالمحكمة بين أبٍ وابنه. ورغم أن الشعوذة لم تكن تهمة مباشرة تُعرض على المحاكم، فقد وجهت اتهامات غير مباشرة للطرفين بمباشرة السحر. فيتهم الأب زوجة ابنه وأمها بممارسة السحر، والابن أيضًا يتهم والده بأن لديه "مشعوذة"، والتي لم يكن بالإمكان تأكيد هويتها. ويشير الأدب الأنثربولوجي إلى أن الاتهامات والشك في ممارسة السحر شاعت بين الأقارب والأنساب، كما في هذه الحالة، التي يمكن أن تلقي الضوء على مناطق التوتر في المجتمع البابلي القديم والذي كان به نظام أبوي(*) متوارث، وحيث كانت الزوجة بشكل عام من المفترض أنها تحل ببيت زوجها وافدة من جماعة غريبة عن الجماعة الذي التحقت بها بوصفها زوجة. مثل هذه الزوجة يمكن أن تكون محل شك حيث إن ولاءها مقسم بين الجماعتين، وهو المفهوم الذي يمكن أن يساعد في تفسير سبب أن

(*) *patrilineal*، منسوب للأب، ما يتصل بالنسب أو صلة القربى لفرع الأب. (المترجمة)

السحرة في المجتمعات الأبوية كانوا في أغلب الأحوال من النساء (ماير، ١٩٥٤، ص٦٢). ويبدو أن النسوة في هذه الحالة كُنّ كبش فداء في العداوة بين الأب والابن.

ومن أهم النقاط التي تطرحها هذه القضية هو أنه على الرغم من أن الشعوذة كانت محل ريبة وخوف، فإنه لا توجد اتهامات مباشرة بها. وإذا كان ذلك يعكس حوادث شائعة، فمن المستحيل أن ندعي ذلك بناء على مثال واحد ولكن الافتقار إلى الدليل على قضايا السحر ربما يوحي بأن الاتهامات الحقيقية كانت نادرة. واتهام ساحر على الملأ كان بالتأكيد أمرًا خطرًا في العهد البابلي القديم. فإذا لم يكن ثمة إثبات للتهمة، فإن الشخص الذي وجه الاتهام يخضع لمحاكمة قاسية. وإذا أظهرت المحاكمة أن المتهم بريء تنقلب القضية ضد الذي وجه الاتهام الذي يُحكم عليه هو نفسه بالإعدام، وكان لزامًا عليه أن يدفع ضيعته كتعويض لمن اتهمه. والشعوذة أيضًا كانت تهمة جدية وخطيرة في قوانين دولة آشور الوسطى. وأكثر أشكال الشك في السحر في بلاد ما بين النهرين كان توجيه السب. والقذف والغيبة من أنواع كره بعينها يكونان غالبًا من أساليب تفشي القلق والتوترات الاجتماعية. والنميمة والسب والقذف، مع ذلك تَلَقّوا رفضًا اجتماعيا في بلاد ما بين النهرين ويمكن أن يلحق – مع ذلك – الأذى. وتوجد أنواع من العقاب الشديد لمن يسبب اللعنة سَنَّته قوانينُ الحريم التي ترجع لعهد آشور الوسطى وعقاب الأمة التي سبت وقذفت سيدتها في مدونة قانون أورنامو هو فرك فمها بالملح. وعُرف الملح في بلاد ما بين النهرين بأنه يكف لسان الشيطان، وكما يعتبر الملح عموما ضارا لعين الحسود في الشرق الأوسط اليوم.

وبفعل طبيعة المصادر، يكون من الضروري الأخذ بهذا التحليل فيما يتعلق ببلاد ما بين النهريين إجمالاً أكثر مما يؤخذ به في موضوع السحر في العهد

الآشوري الحديث تحديدًا. ومع ذلك فقد ظهر أن العديد من الأدب المعادي للسحر الذي استخدم في الشعائر الآشورية الحديثة، وطرح بناء عليه فرضًا مفاده أن الأفكار والمفاهيم العامة المتضمنة في النصوص كانت متداولة في العهد الحديث. ورمزية معتقدات السحر تُظهر اهتمامًا لحماية مقتنيات وقيم حضارة ما بين النهرين من أشكال الانحراف والشذوذ عن القاعدة أو النظام المتعارف عليه، الذي يعتبر انتهاكًا لهذه المحددات. واحتلت النساء مكانًا بارزًا تحديدًا في أساطير السحر، وهي حقيقة يمكن أن تفسر بشكل كامل بالرجوع إلى ما تشغله النساء من مكانة داخل المجتمع نفسه. وهذا لم يتم تحليله بشكل كافٍ بعد، ولكن النسوة عمومًا كُنّ محرومات بشكل سافر من الامتيازات؛ بمعنى أن خياراتهن الاجتماعية والسياسية كانت أقل من تلك التي كانت متاحة للرجال، وهذا يتواءم مع حقيقة أنه بعد زواجهن من المفترض أن يدخلن بيوت بعولهن، حيث كن يعتبرن دخيلات، ومن ثم من السهل الشك فيهن، ويُعلل ذلك بشكل عام في ضوء وضعيتهن في معتقدات السحر. وبناء عليه، ورغم أن الرجال والنساء، خاصة هؤلاء في الجماعات الاجتماعية الدخيلة، يمكن أن يكن موضع شكّ وريبة في ممارسة السحر، يمكن القول: إن النساء شغلن مكانة ملتبسة بشكل مزدوج.

الهوامش (٣)

١- السحر معناه صرف الشيء عن حقيقته أو صورته إلى شيء آخر مخالف للحقيقة أو هو الخيال المحصن. ويطلق على ذلك في كثير من الأحيان اسم "التخييل" وهو من السيطرة على الكائنات الخارقة أو السيطرة على الطبيعة بوسائل خارقة. والسحر صفة عامة قد يكون إيجابيا أو سلبيا. ويعتبر الطلسم من قبيل السحر الإيجابي. أما السحر السلبي فيقصد به منع شيء، ومن هذا القبيل التميمة التي تحمي حاملها من شر الشياطين والسحرة والأعمال السحرية. وقد يكون السحر أسود أو أبيض. والسحر الأسود هو الذي يتوسل به الساحر لإلحاق الأذى بالناس وإصابتهم بمرض أو جرح أو مكروه، أما السحر الأبيض فيتوسل به للشفاء من المرض أو دفع أي مكروه دون الاستعانة بقوى الشر والظلام، وذكر الرازي أن السحر على أنواع: الأول سحر الكلدانيين ويقوم على عبادة الكواكب، والثاني سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية أو أصحاب الرُّقى، والثالث هو الاستعانة في السحر بالأرواح الأرضية أي الجن، وهذا النوع يعرف بالعزائم وعمل تسخير الجن. والرابع هو التخيل والأخذ بالعيون، والخامس هو الأعمال العجيبة التي تظهر من الآلات ومن الأفعال التي تتم من تلقاء نفسها ومن مختلف التركيبات العلمية، والسادس هو الاستعانة بخواص الأدوية والعطور المزيلة للعقل أو المسكرة. والسابع هو تعليق قلوب ضعفاء العقول بادعاء الساحر أنه عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه. والثامن هو السعي بالتميمة والتخريب. (المترجمة)

٢- كانت آشور إقليمًا من أقاليم سومر Sumer الأكدي خلال الألف الثالثة والنصف الأول من القرن الثاني ق. م. ولقد كافح الآشوريون في إصرار كي يحولوا دون ذوبان كيانهم في الشخصية الكنعانية التي بسطت نفوذها بالتدريج على بلاد ما بين النهرين كلها. وورثت آشور حضارة سومر وأكد. وانفرد بالسلطان حكام عسكريون، ولم يعد للكهنة سلطان، فحل محل الكاهن العالم على رأس الدولة قائد عسكري آشوري استأثر بالحكم لنفسه ولجنسه، وأطلق عليه "الشار". وهكذا جمع الشار كل ما في الحكم المطلق من مساوئ، وأخذوا يزدادون مع الأيام عتوا وجبروتًا. وتعاقب على عرش الإمبراطورية الآشورية ١١٦ملكًا. وقد أسس الملك

شمس أداد الأول Shamshi Adad، الذي امتد حكمه ٣٣ عاما، إمبراطورية آشور التي تضم دجلة والفرات. (المترجمة)

٣- يقع على الضفة الشرقية لنهر الفرات على مسافة ١١٣ كيلومترًا تقريبًا جنوبًا في بغداد بالعراق. وبالقرب من بابل تقع مدينة الكحلة الحديثة التي بنيت جزئيا بطوب قديم من بابل. وكانت بابل لعدة قرون، عاصمة لسومر أكاد في الجنوب، وقد أسس مهاجرون ساميون وفدوا إليها أول أسرة بابلية في القرن التاسع عشر ق. م سميت بالأسرة الكلدانية. توطدت سيادة بابل في القرن الثامن عشر ق. م تحت حكم حمورابي، المشرع المشهور، وقد دخلت في منازعات كثيرة مع الآشوريين في الشمال. (المترجمة)

٤- لم يتحقق تطور المملكة الآشورية على نسق واحد بل في مرحلتين: بدأت أولاهما منذ القرن ١٣ق. م حتى حوالى ١٠٠٠ ق. م وبدأت ثانيتهما من عام ألف حتى تدمير العاصمة نينوى ***Nineveh*** في عام ٦١٢ ق. م ومن كبار ملوك المرحلة الأولى تيكولتي نينورتا الأول ***Tikulti Ninurta*** (١٢٤٣-١٢٠٧ ق. م) الذي أوقع الهزيمة ببابل، وتجلات بلاصر ***Tiglathpileser*** (١١١٢-١٠٧٤ ق. م). وشهدت المرحلة الثانية استمرار التوسع، وتخصصت في شن الغزوات مجموعة من الملوك بدأت بآشور ناصر بال ***Ashur nasirpal*** [أي آشور اللهم انصر ابني الأكبر] وتبعه شلمنصر الثالث ***Shal maneser*** [أي الإله شلمانوينصر] (٨٥٩ ق. م) وسموراامات ***Sammuramat*** [أي محبوبة الاسم] وكانت قائدة شجاعة ومدبرة حكيمة ومهندسة قديرة، واستحالت بعد موتها فيما يقال أسطورة عرفت باسم سميراميس. (المترجمة)

٥- مسمارية، حروف بابلية وآشورية قديمة، والناظر إلى الكتابة لا يرى صورًا أو أحرفًا بل أشكالاً لأن التصوير صعب على ألواح الطين، فلجأ السومريون إلى هذا الاصطلاح الذي قد يدل على شيء أو عمل أو فكرة، أو يدل على مصطلح صوتي، فتشتبك المعاني كما يحصل في الكتابة الهيروغليفية. وبدأت الكتابة المسمارية لدى السومريين من اليمين إلى الشمال، كما في العربية، ومن فوق إلى تحت كما تكتب الصينية. وكانت هذه الكتابة في نشأتها نقشًا على ألواح من الصلصال الرخو، وكانت الأقلام المستخدمة أشبه بالمسامير أو الأسافين في استوائها؛ لذا سمي ذلك بالخط المسماري. (المترجمة)

٦- قبيلة تعيش في الجزء الشمالي الشرقي من جمهورية الكنغو الديمقراطية والشمال الغربي من السودان، ويتحدثون لغة تسمى الزاندي أو أزاندي، أو ساندي أو كزاندي أو بادجانجي. وتتمركز معظم معتقداتهم الدينية حول السحر، ويعتقدون أنهم ورثوه في بطونهم، ويعيش فيها حياة مستقلة. ويعتقدون أن الساحر بما لا يكون عالمًا بالسحر الذي يكمن داخله فيؤذي الناس دون قصد، لأنهم يعتقدون أن السحر موجود دائمًا، ولديهم العديد من الشعائر لطرد الأرواح الشريرة وإبطال السحر، ويمارسونها يوميا تقريبًا. (المترجمة)

٧- إله الشمس لدى البابليين والآشوريين وهو ابن سن ونينجال وشقيق عشتار، وقد يكون بعل شامابن إله السماء الذي تحدث عنه فيلو، وبعله مرادف للشمس، وقد يكون ثالوثا عظيما مع الإلهين أداد وسن. وقد كان شمس أيضًا إلهًا للغيب، وعن طريق عرافه باريو ***Baru*** يكشف للإنسان أسرار المستقبل. وبعد أن يقدم باريو القرابين لشمس فإن العراف يلاحظ الأشكال العديدة التي يتخذها الزيت الذي صب في القناة المقدسة أو يستنطق كبد الأضحية القربانية. وازدهرت الكهانة في كنف زيبار ***Zippar*** حيث يعبد إله الشمس، وهناك اتحد شمس بزوجه آيا ***Aya*** ومن هذا الزواج المقدس ولدا إلهين هما كيتو ***Kittu*** الذي مثل العدل وميشاروا ***Misharu*** الذي مثل القانون.

٨- تفرغت آشور تمامًا للحرب في المرحلة الثانية، ونجحت في الاستيلاء على العالم الشرقي ومزقته وقضت على جوهره. وحين ثار أهل بابل على الآشوريين برمين بسبب تلك التبعية جهز لهم سنأخريب ***sannacherib*** [سن هو إله القمر، ومعنى الاسم إله القمر يكثر إخواني] جيشًا دمر به بابل تدميرًا وانتهى سنأخريب نفسه نهاية بشعة فقد قتله أبناؤه وهو مستغرق في صلاته، ثم اختلفوا فيما بينهم فانتزع أسرحدون (أي آشو أعطي أخا) الحكم لنفسه، وكان مجمعًا بين الشدة والرحمة، فرد إلى بابل بعضًا مما فقدته. وتتابعت موجات الغزو فوصل جيش أسرحدون إلى منف بمصر وفتحها، وعاد محملاً بالغنائم. (المترجمة)

٩- آشور بانيبال [أي آشور اللهم أكثر من نسل ابني الأكبر]، خليفة أسرحدون، الذي توغل في الصعيد ودخل طيبة (٦٦٣ق. م). ويعد عصره هو عصر آشور الذهبي، إذ فاق آشور بانيبال المثقف جميع الملوك في الاهتمام بالحضارة البابلية، فأعاد بناء معابد جنوب العراق، وأنشأ مكتبة في عاصمة ملكه "نينوى"، وكان الملك الآشوري أسرحدون قد تزوج سيدة من بابل أنجب منها أكبر أبنائه شمس - شوم - أو كين أو شمس شموكين، كما أنجب من زوجة

آشورية آشوريا في بال، غير أنه أوصى أن ينصب ابنه شمس شموكين على أرض بابل الذي أراد له استقلالاً ذاتيا داخل الإمبراطورية الآشورية. ولم يلبث أن قامت حرب بين الأخوين دامت أربع سنوات. (المترجمة)

10- Middle Assyrian laws tabletA §(ANET,p. 184 .

١١- يطالعنا تاريخ بابل بأمجد صفحات الملك حمورابي الفاتح المشرع (وحمو هو اسم إله إموري، ومعنى الاسم ذو العم العظيم). وأربعون سنة تزيد اثنتين (١٧٩٢-١٧٥٠ق. م) ليست بالفرصة الهينة لملك جاد وحاكم مصلح. وتصور الأختام والنقوش هذا الملك العظيم شابا يفيض ممارسة ومواهب، وسنّ حمورابي قوانين وتشريعات تكفل العدل والمساواة يأتي على رأسها "قانون حمورابي" الشهير. (المترجمة)

12- Laws of Hammurapi § Z (ANET,P. 166)

الجزء الثاني

النساء والسلطة

القيود المفروضة على دخول النساء دوائر السلطة والنفوذ فى المجتمعات القديمة

(٤)

نساء ذوات تأثير(*) ونفوذ

ماري، آر، ولسلي، ماس

عندما أقامت المستعمرات اليونانية مدنًا جديدة في المناطق التي لم يكن معروفًا حينها أنها على حدود إيطاليا، سارعوا بنسج الأساطير للربط بينهم وبين أسلافهم، وذلك أضفى الشرعية على أعرافهم(**) وعروشهم. لذا فإنني أفترض أنه ليس من المدهش أن الناس الذين يبادرون بأساليب جديدة للحكم والعيش هم المستعمرون السياسيون، كما يمكن أن نطلق عليهم، وهم أيضًا من يحذون حذو من سبقوهم في حضارات الماضي المهيبة. إن نصراء العبودية في الولايات المتحدة اكتشفوا في كتابات اليونانيين والرومانيين ما يدعم وجهات نظرهم، وكذلك وجد الإيطاليون[١] *abolitionist*[٢] وكذا كارل ماركس[٣] ***Karl Marx*** أن فكرة سوق العمال(***) الحر (وليس المفروض بالقوة) وُجِد أول ما وُجِد في الجيش الروماني[٤]. ومؤخرًا جدا وبطريقة هي الأكثر سخافة جاء النسويون بدليل عن المجتمعات الأموية مثل المجتمعات الأمازونية[٥] ***Amazons***، ولفتوا الانتباه للإنجازات الفائقة التي حققتها قلة من النساء، كما لو أنهن يضعن نموذجًا لنساء القرن العشرين ليحذون حذوه ويحيونه وبالتالي يكتمل إدراكنا له في نهاية الأمر[٦].

(*) ***Influence***، تشيـــر خاصة إلى أشخاص في السلطة يستخدمون نفوذهم لكسب مزايا لأنفسهم أو للآخرين، أو يغيرون مجريات الأحداث. (المترجمة)

(**) ***Customs***، الممارسات المقررة هى المنظور إليها اجتماعيا على أنها مقبولة، وتؤخذ الأعراف على أنها أنموذج عادات مركب يتم تعلمه في مجرى عملية التثقيف. (المترجمة)

(***) اعتبر كارل ماركس أن المرتزقة في الجيش الروماني، في بيعهم لقوة عملهم الحربي، صورة مبكرة للعمال بالأجر اليومي أو المياومة. (المترجمة)

غير أن سايمون بمبروك ***Simon Pembroke*** يرى أنه لا دليل على وجود مجتمعات أمومية(*) في العالم القديم، وأن الأساطير التي وردت إلينا لا تشير إلى شيء سوى مدى السوء الذي تصل إليه الأحوال عندما يكون للنساء اليد العليا(٧). وبالمثل، فمن النظرة الأولى للعالم القديم ربما تبدو لنا بعض الأمثلة المشجعة لنسوة لعبن أدورًا مهمة في الحياة السياسية، ونلاحظ أن هؤلاء النسوة لم تكن لديهن رغبة في هذه السلطة السياسية أو سعين إليها، إنما اكتسبنها ومارسنها من خلال بعولتهن، أو آبائهن، أو أبنائهن. والبعض يعترض على هذه الملاحظة قائلاً: ماذا عن كلتيمنسترا(٨) ***Clytemnestra*** أو أرتميسيا. ***Artemisia***(**) أو أجريبينا(***) ***Agrippina*** ولكني أظن أنه في جميع هذه الحالات والكثير خلافها، أن النساء تتخذن موقفا سياسيا فقط إذا وقعن تحت ظروف أو ضغوط معينة تمسهن بشكل مباشر، وإذا لم تتخذن على الأقل موقفًا صريحًا نيابة عن قريب ذكر، سيتعرضن مع آخرين ممن حولهن لنهاية مأساوية.

وسأبدأ كلامي عن المرأة في الأساطير، أي كما صُورت في أعمال أدبية بعينها؛ لأن الأساطير تُفصح عن الاتجاهات الشائعة بصورة أكثر وضوحًا وبساطة

(*) ***Matriarchal*** النظام الأمومي يدل على تنظيم اجتماعي مبني على النسب الأمومي الخط (أمومية الخط) وليس على سلطة النساء، ولكنهما قد يتشابهان شيئًا فشيئًا دلاليا، إذ يتخذ النظام الأمومي معنىَ الحق الأمومي، وهو تصور الأمومة باعتبارها قادرة على تأسيس وضعية، وأيضًا معنى سيطرة النساء، وهي فكرة تعود إلى نظرية للسلطة تمنحهن دورًا مؤسساتيا مشابها لذلك الذي يملكه الرجال في التنظيم الأبوي. (المترجمة)

(**) من كاريا ***Caria***، زوجة الملك موسوليس، تولت الحكم بعد وفاته لمدة عامين من عام ٣٥٣ إلى ٣٥١ قبل الميلاد. (المترجمة)

(***) عهدت أجريبينا، والدة نيرون، بابنها للفيلسوف الروماني سينكا كي يعلمه الحكمة وهو لا يزال بعد في الثانية عشرة من عمره، فلازمه خمس سنوات قبل أن يعتلي عرش الإمبراطورية، ومع ذلك عرف نيرون بمفاسده وسوءاته وتعطشه الدائم للجرائم والشرور. (المترجمة)

من التاريخ، إلا أن التاريخ أيضًا يمكن أن يبدو وكأنه يتبع النماذج التي صُورت في الأساطير، وذلك- جزئيا- لأن هذه النماذج كانت الطريق الوحيدة التي ينتهجها معظم الكتاب كي يتمكنوا من تفسير التجارب الإنسانية. وجزئيا لأن المجتمعات القديمة مَنحت - لأسباب عملية - النساء فرصًا ضئيلة كي يتصرفن بشكل فردي خارج نطاق الظروف الاجتماعية المحيطة بعائلاتهن.

والنساء في العصور القديمة- يمكن بالتأكيد- أن يتصفن بالشجاعة والإقدام، ولكن ذلك لا يعني أن في مقدورهن أن يَكُنّ مستقلات بشكل حقيقي. وأنتيغونا(*) نفسها كانت مثالاً على ذلك، ففي مسرحية سوفوكليس الدرامية، صارعت أنتيغونا لدفن أخيها في تحدّ صارخ لأوامر عمها كريون ***Creon***، ملك طيبة ***Thebes***، الذي أمر أن يبقى أخوها يولينيسيس ***Polynices*** دون دفن؛ لأنه هاجم وطنه الأم، إذ كان تحريم دفن شخص هو نوع من العقاب التقليدي الشائع جراء الخيانة[9]، إلا أن أنتيغونا بما لديها من حساسية أخلاقية رأت أن أوامر كريون تتنافى من وجه آخر مع تقليد تم إرساؤه وهو إلزام أسرتها أو قبيلتها ***Genqs*** أن تدفن وأن تعيد بقايا موتاها[10].

ومؤخرًا فإن النقاد النسويين رأوا أن أنتيغونا، في موقفها المتحدي لنصيحة شقيقها لمرسوم كريون قد لعبت دورًا واتخذت موقفًا مذكريًا(**)[11]؛ لأنها في

(*) ابنة أوديب وخطيبة هيامون ابن عمها كريون الذي تسلم العرش بعد أن اقتتل شقيقاها، فقتل كل منهما بيد الآخر. أصدر كريون قرارًا بعدم دفن بولينيسيس؛ لأنه حارب ضد طيبة بينما دفن أخاه بطقوس عسكرية مشرفة. ولما لم تمتثل أنتيغونا لقرار الحاكم، حكم عليهـا بالموت إلا أن الكاهن الأعمى تيريسياس واجه كريون بنبوءة رهيبة، وهي أن ابنه سيموت حالما تموت خطيبته. (المترجمة)

(**) أسرة، قبيلة، عائلة، جنس، أمة، عشيرة. (المترجمة)

دفاعها عن علاقة الدم التي تربطها بشقيقها يولينيسيس، لزم أن تقوض أركان العائلة وتشتت شملها وتزعزع سلطانها[١٢] "لأن أنتيغونا قد خطت على درب أوريستس *Orestes*" الابن الأصغر الذي ينتقم أو يفتدي لموت أخيه الذي لم يدفن وظلت جثته في العراء[١٣]، وفي عملية تحليل مضامين القصة، افترض هؤلاء النقاد النسويون أن كريون، أو شيوخ المدينة في الجـوقة لم يمثلوا أنفسهم وإنما الدولة أو الحكومة التي يدعمها ويعترف بها مواطنو طيبة التي تهدد أنتيغونا قوانينها وأعرافها[١٤]، ومن ثم فإن مسرحية أنتيغونا الدرامية تبدي الريبة في حقيقة البنية التقليدية للمجتمع وتتحداها.

ولكني لا أظن أن سوفوكليس أو مشاهدي مسرحيته قد رأوا في تصرف أنتيغونا شيئًا غير معتاد أو منافٍ للأعراف، ولا أعتقد أنهم أدركوا أن بالمسرحية محاولة لترقية بنى عائلية أو أنماط سلوكية جديدة والعمل على ترقيتها. وبداية لم يكن اعتراض أنتيغونا عُرفًا(*) أو عادةً مشروعة، ولكن تحدي أوامر شخص بعينه، أي أوامر كريون، بل إن كريون نفسه، هم وهو، ربما يتوصلون إلى توفيق بين وجهة نظره ووجهة نظر المدينة (مثال، ٧٣٦) ولكن العمل الدرامي خَلُصَ إلى أنه كان مخطئًا مُجانبًا للصواب. والمماثلة بين أنتيغونا وأوريست كانت مضللة وفي غير موضعها؛ لأن أنتيغونا لم تكن تحاول أن تنتقم أو تفتدي موت شقيقها بل كانت تريد فقط أن تقوم بدفنه حسب الشعائر الملائمة لدفن الموتى. وربما يبدو لنا هذا الفارق تافهًا هزيلاً ولكنه بالنسبة لليونانيين (وما زال بالنسبة للقرى النائية حتى

(*) منوال سلوك دائم نسبيا، ويكون خصيصة مجتمع ما، وأنموذج عادات مركب يتم تعلمه في مجرى عملية التثقيف. (المترجمة)

الآن) يعـد فـرقـا جـوهريا، فالرجال عندهم يأخذون بثأر المقتول من الأقارب أو العشيرة أو الأنساب بينما تقوم النساء بإعداد الجثث للدفن وهن ينشدن المراثي على روح الميت(١٥).

وإذا كان سوفوكليس يذكر في مسرحيته من وقت لآخر وبجلاء ودون تحفظ أن أنتيغونا وشقيقتها ياسمين *Ismene* هن نساء، فذلك كي يؤكد لمشاهديه أن مرسوم كريون انتهك عرفًا مشروعًا، وأن أمره بطاعة هذا المرسوم يسيء استخدام سلطته بوصفه حاكمًا، بمعنى أنه يتصرف كطاغية(١٦)، "فكري مليا"، هكذا تقول ياسمين لأنتيغونا في مطلع المسرحية، وتستطرد قائلة "فكري مليا في أننا بنتان وحيدتان" (تعني بلا أب أو أخ ليحميهما) ويا لهول ما سنلاقيه من وحشية ستهلكنا وتفنينا إذا تحدينا الملك (الطاغية ***tyrannon***) وجبروته. لزامًا عليك أن تتذكري أننا ولدنا إناثًا؛ ولأننا كذلك، لا يصح أن نعارك الرجال، ولأننا تحت وصاية من هم أقوى، علينا بطاعة هذه الأوامر وغيرها حتى ولو كانت أكثـر إيلامًا عن هـذا الأمـر" (٤: ٦١)(١٧) وعندما جعل سوفوكليس كريون يشتكي قائلاً بأنه سيكون أكثر حمقًا وضعفًا من أي امرأة أخرى إذا تركها تفلت بجرم تمردها وعدم انصياعها لأوامره (٥٢٥: ٥٦٩)، أو أنه يصر على أن تتصرف هي وشقيقتها كما تتصرف النساء، يلزمن دورهن ولا يغادرنها"(٥٦٩). وهنا نجد أن سوفوكليس غير معنى بوصف علاقة ذكورية أنثوية، وإنما يرسم صورة لرجل يحاول – بائسًا – أن يبرر قرارًا اتخـذه وهـو الوحيـد فـي المدينة عن بكرة أبيها (***690 ff***) الذي يعتقد بأنه قرار صائب.

وفي الحقيقة، وبعيدًا عن كونها متمردة ومنشقة خرجت عما هو مصطلح عليه، وبعيدًا عن كونها مستقلة، فإن أنتيغونا تقوم فقط بما تتوقع عائلتها أن تقوم

به، فهي نفسها قالت: "لكنني لديَّ أمل كبير في أنني عندما أرحل (للعالم السفلي)، سأكون محل ترحيب من أبي، ومن أمي، من أخي، شقيقي العزيز إلى نفسي، فعندما توفي كل واحد منكم غسلت جسده وكفنته وقمت بالإراقة(*) على قبوركم" *(897 – 920)*. وفي القرنين الرابع والخامس (أي في حياة سوفوكليس وبعده بقرن) كان هناك اعتقاد شائع بأن العائلة يلتئم شملها مرة أخرى بعد الموت"[١٨] ومن ثم يولون عناية فائقة لدفن أفراد العائلة الواحدة في الأرض نفسها حتى لو تطلب الأمر نبش القبور لاستخراج عظام الجثث التي دفنت في أماكن أخرى وإعادة دفنها في الأرض المخصصة لعائلاتهم. ولا أعتقد أن المُشاهد للمسرحية في هذه الفترة سيعتبر نحيب إلكترا(**) في مسرحية سوفوكليس وهي ممسكة بالجرة التي يفترض أنها تحتوي على رماد جثة أخيها شيئًا غير عادي أو مبالغًا فيه، فهي تقول "الحين تستقبلني في منزلك، وأنا لا شيء مقارنة بلاشيئيتك حتى يمكنني أن أقضي بقية حياتي معك في العالم السفلي؛ لأننا عندما كنا في عالم الأحياء تقاسمنا الأشياء نفسها، والآن أتمنى أن أموت ولا أبقى حية طالما سأكون خارج قبرك" (إلكترا، ٥٩ – ١١٦٥). وعندما تُؤسر أنتيغونا نجد أن ياسمين أيضًا تطلب أن تموت معها وأن تقوم بالشعائر على جسد أخيهما المتوفي (٥– ٥٤٤). ويقول الحارس الذي أوقع أنتيغونا في الأسر: إنها ما إن وقع بصرها على جيفة أخيها بولينيسيس الذي

(*) *Libation*، سكب سائل ما على الأرض أو على جسد الأضحية أو على مقبرة الميت تكريمًا للإله، وقد يكون السائل خمرًا يحفظ في " آنية الطهور. (المترجمة)

(**) استطاعت بفطنتها وذكائها مساعدة شقيقها أوريست في الانتقام من أمها كلتيمنسترا وزوجها لمقتل أبيهما أجاممنون. (المترجمة).

تُركت جثته في العراء دون دفن "أنها راحت تطلق عويلاً وصراخًا مؤلمًا حادًا كطائـــر مكـــروب إذ نظـــر في عشه فوجده خاويا، يخلو من أفراخه الصغار" (٥- ٤٢٤). وربما بدا لنا فشل أنتيغونا أو إلكترا في، التمييز بين ما هو حي وما هو ميت، شيئًا غريبًا، ولكن بالنسبة لأنتيغونا لم تكن الرابطة المهمة هي الحياة وإنما كانت قرابة الـــدم: "إنـــي مِتُ منـــذ زمن بعيد، لذا ما بقي لي هو أن أخدم موتاي (العائلة") (٦٠ – ٥٥٩). وتقول أنتيغونا بلا مواربة إنها لم تكن لتغامر بحياتها فداء لزوج أو لأطفال ولدتهم من بطنها، ولكن من دون أي عائلة أخرى، واجبها في المقام الأول كان نحو أخيها سواء كان ميتًا أو حيا – لا فرق"[١٩]، وحتى ياسمين لم يعد لديها سبب يجعلها تتمسك بالحياة؛ لأنها أنثى ولن يكون في مقدورها أن ترث ولا أن تحفظ ذكر عائلتها ونسلها. وعندما تدرأ أنتيغونا تهم كريون قائلة بأنها تستطيع أن تخالف مرسومه ولا تنفذه ولكنها ستنفذ الأوامر غير المدونة ***(agrapta nomima)*** التي تمليها عليها الإلهة. وهي تريد ببساطة أن تزعم بأن ولاءها للأسرة يجب أن يسبق ولاءها لأحكام الحكام التي لم تكن موجودة منذ وقت ممعن في القدم، بل هي حديثة العهد، وهي لا تجادل في حق كريون في السلطة أو في البنية الحكومية بل تخاطب ذكاءه وقدرته على الحكم على الأمور "إذا كنت صبرت عليّ" ابن أمي ميتًا. وجثته ملقاة في العراء، فذلك مبعث ألمي وشقائي ولكن شقائي ليس لجرم ارتكبته أنـــا، وإذا بدا لك تصرفي أحمق، فإنني أكون قد اتهمت إذا بالحمق أكثر من أحمق" ***(70 – 446).***

ولو تناولنا الأمر بطريقة أخرى، فإن أنتيغونا كان لابد أن تكون أنثى كي يقع هذا الفعل الدرامي؛ لأن الأم أو الأخت فقط هي من كان سيشعر بإلزام قوي

لدفن الميت[٢٠]. وكما تقترح ياسمين فكان من الممكن بدلاً من ذلك أن تسأل أنتيغونا الآلهة في العالم السفلي، عالم الموتى العفو والمغفرة؛ لأنها إذا كانت قد فشلت في دفن جثة شقيقها فذلك لأنها أجبرت على ذلك بالقوة من قبيل حكام طيبة (٧ – ٦٦). وكان من الممكن أيضًا أن تحاول التوسط من خلال رجل مثل هيامون(*) ***Haemon***، مثلما فعلت أيثرا ***Aethra*** فأقنعت ولدها ثيسيوس[٢١] ***Theseus*** بأن يسمح لأمهات أبطال أرجيف ***Argive*** الذين سقطوا في معركة طيبة أن يدفن أبناءهن، "شيء طبيعي أن يتمكن النساء إذا كن ماهرات من فعل أي شيء من خلال الرجال" (يوربيديس، الصافحات، ٤٠ – ٤١). وربما تحلت أنتيغونا بالشجاعة وكرم الأخلاق، ولكن الجوقة نعتوها بالحمق " طفلة شقية من أب شقي، هو أوديب ***Oedipus***، ماذا حدث؟ أحقا أنهم أوقعوا بك في شرك أحمق فشققت عصا الطاعة على الملك وقوانينه؟ (٨٢ – ٣٧٩). إن الجوقة تعتبرها، كما تعتبر هي نفسها، ضحية للعنة عائلتها التي أودت بأبويها وأخيها للتهلكة: "إن احترامك (لشقيقك) نوع من الاحترام الحميد، ولكن لا يجب على المرء أن ينتهك أو يخالف بأي شكل من الأشكال سلطة من له السلطة. إن هذا الغضب الصلف الذي ملك عليك نفسك حطمك" (٥ – ٨٧٢). وهذا الغضب الأحمق (***ophrasyne***، عدم التروي في التفكير)، والحمق هما وجها اللعنة التي حلت بعائلتها، وفعل اللعنة– بعيدًا عن استهجان الآلهة له– هو جزء من نظامهم: "الشر يبدو حميدًا للشخص الذي تضلل عقله الآلهة ليقوده نحو توهم جنوني" (٣–: ٦٢٢).

لقد عجزت عن فهم ذلك منذ عدة سنوات خلت، وبطريقةٍ ما أشعر بالندم حيث لابد أن أعترف الآن أن مشاهدي مسرحية سوفوكليس كانوا يرون في

(*) خطيب أنتيغونا، وابن كريون. (المترجمة)

تصرف أنتيغونا عملاً شجاعًا جديرًا بالثناء إلا أنه ينطوي على مخاطرة (فمصيرها الحتمي في نهاية الأمر هو الموت)، وهم يرونها مخاطرة؛ لأنها تخطت الحدود المرسومة للسلوك الأنثوي المقبول. وسلوك أنتيغونا لم يُرسِ معيارا ثوريا جديدًا، بل من الممكن أن نقول إنه لم يتجاوز مجرد كونه طرازًا بدئيا لمعنى الشهادة المسيحية الأنثوية – وهو التفسير الذي أدهش وأثر بعمق في مؤلف الموسيقى مندلسون[٢٢] ***Mendelssohn***، رغم أنه عرف اللغة اليونانية[٢٣]. ومثلها مثل إناث أخريات ذُكرت في الملاحم والمسرحيات المأساوية، فإن أنتيغونا تستحق الثناء على تصرفها لصالح أسرتها: ضللت بنيلوبي***Penelope*** خطابها (وصبرت وفاء لزوجها أوديسيس[٢٤] ***Odysseus***)، لثلاثة أعوام قبل أن يُحل لغز قيامها بالنسج ليلاً، وأندروماخي[٢٥] ***Andromache*** تتحدى هيرميوني***Hermione*** ومينلاوس ***Menelaus*** كي تحمي ابنها الأصغر، وأيفجينيا ***Iphigenia*** تخدع الملك الشرير لتنقذ أخاها أوريستس[٢٦]، وهيلين[٢٧] ***Helen*** تكذب لتنقذ مينلاوس. وفي كل هذه الحالات من الضروري أن نلاحظ أن مقاومة هؤلاء النسوة كانت مقاومة سلبية، كما يتضح أن الخيانة والغدر والكذب تكون تصرفات مقبولة من النساء في حالة واحدة فقط وهي أن يَكُنَّ غير هجوميات أو أنهن يقمن بذلك لمصلحة ذكور من أقاربهن.

ولكن غير مسموح للنساء أن يتحكمن أو يتلاعبن بالقوانين حتى ولو كان ذلك مبررًا[٢٨] فبعد سقوط طروادة ***Troy*** وقتل جميع الذكور الطرواديين ***Trojans***، ثأرت هيكابي ***Hecabe*** بنفسها لمقتل ولدها الأصغر بوليدوريوس***Polydorus*** في تراقيا ***Trace*** لحماية حياته، ولكن هيكابي تكتشف أنه قُتل على يد بوليمستور[٢٩].

وعندما يصل بوليمستور مع أبنائه الشباب إلى طروادة كي يجمع المزيد من الأموال، فإن هيكابي وخادمتها تستخدمان دبابيس الزينة (البُروش) لخلع عيني

بوليمستور ولطعن أبنائه حتى الموت، فيتطلب بوليمستور من أجاممنون *Agamemnon* أن يعاقب هيكابي، إلا أن أجاممنون يجعلها تفلت بفعلتها فيشتكي بوليمستور قائلاً: "واحسرتاه، يبدو أنني مُنيت بهزيمة نكراء على يد امرأة وأَمَة، وانتقم مِنّي مَنْ هم دوني منزلة ومكانة"، يوريبيديس *Euripides*، (هيكابي، ٣: ١٢٥٢). ولكن انتصار هيكابي كان قصير المدى: تنبأ بولميستور بأن هيكابي ستلقي بنفسها من على متن السفينة التي ستقلها من طروادة وستتحول إلى كلب وستعرف مقبرتها باسم "مقبرة الكلب التعس" وستكون المقبرة مَعلَمًا ومنارة يهتدي بها البحارة، وبمعنى آخر فإنها ستلقى ميتة دنيئة (معروف أن اليونانيين يمقتون الكلاب)، والأكثر من ذلك معنى ومغزى هو أنها ماتت مجهولة. وعلى النقيض بالنسبة لبنيلوبي التي تركت مسألة إعدام خُطابها إلى زوجها وابنها، فإن ما لها من فضائل سمع بها القاصي والداني لا يمكن أن تَفنى أبدًا، والخالدات سيكنّ دومًا قصيدة بديعة يتغنى بها الذكور الفانون.. قصيدة بنيلوبي الطيبة، فهي لم ترتكب شرا مثل ابنة تنداريوس *Tyndareus* (كلتيمنسترا) التي قتلت زوجها المِزْوَاج، ولكن كلتيمنسترا كانت بالنسبة للذكور نقيض بنيلوبي، أغنية كريهة، وأنها ستسيء لسمعة النساء حتى الطيبات منهن" (أوديب، ٢٤، ١٩٦: ٢٠٢).

ويبدو أنه من الظلم أن يكون قائل هذه السطور أجاممنون الراحل الذي يعتقد أنه لا توجد امرأة تستحق الثقة بعد أن فعلت كلتيمنسترا فعلتها. وكذلك بوليمستور أيضًا، فبعد أن وصف لأجاممنون كيف طعنت المرأتان الطرواديتان أطفاله وخلعتا عينيه، استنتج أجاممنون أن النساء – جميعهن – مدانات: "لا البحر ولا الأرض

يؤازران جنسًا كجنس النساء" (٢- ١١٨١). وبمعنى آخر فإن النسوة وحوش (أسخيليوس، حاملات القرابين *Chopeohore , 585 ff*). ويَسخَر سيمونيدس(*) *Semonides* من بلدة أمورجوس *Amorgos* من النساء فيحدد تسعة أنواع للنساء الشريرات ونوعًا واحدًا للنساء الطيبات. وربما تؤخذ النسبة الضئيلة من النسوة الطيبات كدليل يحمل الشعراء اليونانيين الذكور على بعض النساء(**) والتجني عليهن، لكن من الضروري أن تذكر أن هذه الجمل عن الشريرات تقع جميعًا في سياق الذم والقدح والطعن، ومن ثمَّ فإن احتمال المبالغة وارد. قارن كيف لامرأة أن ينتابها الغضب عندما تشعر بأن الآخرين أساءوا فهمها مثل ميديا في مسرحية يوربيديس الدرامية التي تعتبر نقيضًا لمعظم أو كل النسوة أصابهن سوء الحظ بسبب الحياة "موضع الحسد" التي يعشنها – دون أن يستثني الذكور منهن أي أحد (*230 ff*).

وأعتقد أن الجدل يكون ممكننا أيضًا فيما يتعلق بالقيود التي فرضت على الإناث في الملاحم والمسرحيات الدرامية على أنها نفس القيود التي تفرض على الإناث اللاتي يعملن بالسياسة في كوميديا أرسطوفانس(٣٠) *Aristophanes*، وتحديدًا ليزيستراتا(٣١) *Lysistraita* التي كانت أول امرأة تحصل على حريتها السياسية،

(*) شاعر يوناني غنائي (٥٥٦ – ٤٨٦ ق. م) ابن المصلح الشهير بيسيستراتوس ومن أقواله المأثورة: "يصعب على الحاكم أن يكون فاضلاً"، فاز على أسخيلوس حصوله على الجائزة الأولى لأفضل قصيدة رثائية، وفاز بجائزة القصائد الديثورامبية "الأمدوحة الديونيسية". (المترجمة)

(**) *Misogyny*، كره النساء، ويكون بغض المرأة جزءًا من الحال المرضية للعقل، فربما اقترن بتشكيلة واسعة من الكيانات المرضية، وأكثر التفسيرات شيوعًا للظرف يتصل بأحداث الطفولة. خصوصًا تلك التي لها علاقة بالوالدين. (المترجمة)

ولكن تأمّل ما تحققه هذه المرأة بالفعل، فمن أجل التوصل للسلام، دعت هذه السيدة جميع النساء اليونانيات لاجتماع (وصلن جميعًا – بالطبع – متأخرات عن الموعد المحدد) وجعلتهن يقسمن على ألا يجامعن أزواجهن ويهجرنهم في المضاجع إلى أن يوافق الرجال على وقف الحرب بين أثينا وإسبرطة ونجحت خطتها، ولكنهن حلّوا منظمتهن النسائية وعادت الزوجات لأزواجهن، وهنا نرى أن النساء حتى في عالم الفنتازيا الكوميدية لا يتخذن موقفًا إلا لحماية أسرهن أو لاستعادتها.

إن الإناث يمتلكن الذكاء والفهم إلا أنهن لا يجاهرن بآرائهن إلا في حالات الطوارئ القصوى، وحتى النماذج التي يحذون حذوها.. ذكور. وتُعبر ليزيستراتا عما صور لها فهمها عن معنى السلام قائلة: "رغم أنني امرأة فإنني ذكية (مقتبسة من مسرحية مفقودة وريبيديس"[٣٢]) وبالنسبة لي فإنني لا أطلق أحكاما خاطئة، لقد أصغيت لكثير من أحاديث أبي وأحاديث شيوخ كبار، لذا فإن ثقافتي ليست سيئة" (ليزيستراتا ٧- ١١٢٥) وعندما تتقابل النسوة في ثيسموفوريا ***Thesmophoriazusae*** ليهاجمن يوريبيديس، فإن محضر الاجتماع كان محاكاة هزلية[*] مضحكة وابتذالاً فكاهيا لمجلس النواب (الذكور) الأثيني، وكان أرسطوفانس يدرك أن مشاهدي مسرحيته سيجدون في اجتماع النساء هذا وخطبهن وتصويتهن شيئًا مثيرًا للضحك الهستيري والمرح الجذل[٣٣].

(*) ابتذال فكاهي ***burlesque*** هو ظهور إحدى الشخصيات ذات الشأن كالآلهة والأبطال في مشهد مُزر، أو تناول أمر له خطره بأسلوب ممتهن، أو إظهار أشخاص تافهين في مواقف لا تكون إلا لعلية القوم، أو إطلاق ألسنتهم بعبارات لا تجري إلاّ على ألسنة الحكماء، وهو عرض هزلي لتمثيليات وتعتمد حبكته الماجنة على أحداث تاريخية أو أدبية أو أسطورية تتخللها النكات الخليعة والرقصات الماجنة. (المترجمة)

وفي كوميديا مجلس النائبات أو برلمان النساء ***Ecclesiazusae*** (اجتماع النساء في مجلس النواب) تدبر النساء المتخفيات المتسربلات في زي ذكوري للتسلل لمجلس النواب خلسة والتصويت لصالح جعل النساء هن من يحكم المدينة على أساس "إننا نحن (مجلس النواب) يجب أن نقلب وَضع المدينة ليحكمها النساء، ولأننا سوف نستخدمهن أيضًا بوصفهن حراسًا وخدمًا في منازلنا" (٢- ٢١٠)، ومرر مجلس النواب الذي تسربوا إليه قانونين: (١) أن كل الممتلكات بما فيها الزوجات والأطفال لابد أن تكون مشاعًا، (٢) وأن النساء الدميمات والعجائز منهن لهن الأولوية في الحصول على الذكور. والقانون الأول هو تهكم (باروديا[*] ***parody***) أثيني على دوائر الانتخابات في إسبرطة، فبعد أن خسرت أثينا حربها ضد إسبرطة، فإن نظام إسبرطة الحكومي بدا وكأنه معجزة لا مثيل لها. وفي عام ٣٩٢، عندما تشكل برلمان النساء ظل أرسطوفانس يسخر من فكرة المساواة بين النساء والذكور في الحقوق. والجيل الذي جاء بعد أفلاطون[**] أدرك أن الناس ما زالــوا يسخــرون مــن فكرة ضرورة حصول النساء على قسط من التعليــم ***(resp. ,4 25b)***، ومع ذلك فقد أدمج أفلاطون في جمهوريته ***Republic*** نموذجًا لحكومة تنادي بفرص متساوية من التعليم للرجال والنساء، وأن يكون الزواج

(*) أثر أدبي يحاكي فيه أسلوب أحد المؤلفين على نحو يثير الضحك والهزأ. (المترجمة)

(**) ***Plato's republic*** هو النظام السياسي – الفلسفي الذي تصوره الفيلسوف اليوناني أفلاطون في كتابه "الجمهورية" ثم في "الشرائع" و"التحارير"، حيث وجه انتقادات حادة لاذعة لطرق الحكم الممارسة والتقاليد الاجتماعية المتعارفة، واتصف أيضًا بالثورية الفكرية. وقد تجرأ أفلاطون، في عصر تقرب فيه معاملة المرأة من معاملة العبد على التبشير بمساواة المرأة بالرجل. (المترجمة)

والأطفال مشاعًا، حتى تتمكن النساء من مزاملة الرجال ويتعاونون معًا لحراسة جمهوريتهم المثالية (٤٠٦ ب). وحتى في هذه اليوتوبيا ***utopia*** أدرج أفلاطون نصا ملزمًا بأن النساء، ونظرًا لطبيعتهن البيولوجية الأضعف، يكون عليهن واجبات أقل من الرجال في وقت الحرب (ولم يحدد ما الذي ستفعله هؤلاء النسوة).

بالطبع فإن مثل هذه النظريات الاشتراكية وأيا كان حجم الجدل الذي أثير حولها في الدوائر الفكرية، لم تُمارس أبدًا في الواقع على الأقل في أثينا[٣٤]. وفي الحقيقة فإن أرسطو ***Aristotle*** ادَّعى أن الحرية السياسية التي سمح للنساء في إسبرطة بممارستها في أيام الانتصارات العسكرية العظيمة لإسبرطة، في نحو منتصف القرن الرابع، أدت مباشرة إلى هزيمتها على يد أهل طيبة، ولاحظ أن النساء لم تخضعن لنفس القيود التي خضع لها الرجال في الدستور الإسبرطي، لذا عِشن في بذخ وترف، بينما انخرط الرجال في التدريبات العسكرية، والنتيجة أن الإسبرطيات صرن في وقت الغزو الطيبي عام ٣٦٩ "بلا نفع أو فائدة تذكر وتسببن في فوضى أكثر مما سبب العدو" ***(politics, 12699b5)*** ونوّه أرسطو قائلاً إن "الفوضى التي سببتها النسوة لم تُفْضِ فقط إلى مناخ من الابتذال وعدم الاحتشام؛ عَمَّ أرجاء الولاية وإنما كَرَس أيضًا الجشع وكنز الأموال ***(1207a)***، ومن وجهة نظر أرسطو فإن واحدة من أسوأ نتائج هذا الوضع هي امتلاك النساء لحصة بلغت خُمس ولاية إسبرطة ***(1270 a10 – 11)***، وهن على عكس نظيراتهن الأثينيات يستطعن وراثة ممتلكاتهن وتوريثها[٣٥].

وهناك، وكما في نظرياته عن علم وظائف الأعضاء البشرية يبدو أن أرسطو اعتبر ما كان مقبولا في الحياة الأثينية كأنه معياري(*)، بينما يعتبر كل الممارسات المغايرة انحرافا وتجاوزًا. وكان له– وليس لأفلاطون – الكلمة الأخيرة التي تحسم الأمر. وإذا كان لدى النساء اليونانيات – سواء في التاريخ أو الأدب – الفرصة كي يحكمن سياسيا، فقد كان ذلك لفترة وجيزة ولكي يتواءمن فقط مع مشكلة أو حالة طارئة بعينها أو في حالة الملكيات(**) والمستبدين والطغاة، وإذا حدث ذلك (كما في حالة أرتميسيا أو سينا(***) ***Cynna***) فيكون لذلك علاقة برجل ما في السلطة(٣٦).

والآن سأتناول باختصار الدور الذي لعبته النساء في التاريخ، باعتباره مناقضًا لأدوار النساء في الأعمال الأدبية إلى الحد الذي يجعله محل خلاف وعدم اتفاق. وبالرجوع إلى المصادر التي كتبها كُتَّاب السير الذاتية والمؤرخون عن النساء، نجد أنها تنحو إلى أن تكون نوادر وطُرَفًا تشتمل على حكايات ونوادر، ولذلك فليس من الضروري أن تكون مُثبَتة بتواريخ معيّنة أو وقائع محددة، وإنما هي أعمال تعرض لشخصيات بشكل عام وبطريقة سرمدية. فكورنليا ***Cornelia*** على سبيل المثال قد أثنى عليها العديد من الكتاب القدامى؛ لأنها علمت أولادها الذكور اليونانية ***Gracchi***، ولكن كيف ومتى وماذا علمتهم فهذا شيء لم يتم

(*) ***Normative*** معياري أي ما يتصل بالمعايير أو المقننات أو القيم، أي يدرس بمنهجية أو مذهبية محاولات الإنسان أن يحدد ما هو صحيح وقيم وخَير وجميل – أي المنطق الأخلاقي وعلم الجمال. (المترجمة)

(**) ***Monarchy*** شكل الحكم الذي تتمركز السلطة في أيدي أسرة حاكمة ملكية ترث هذا الحكم. (المترجمة)

(***) الأخت غير الشقيقة للإسكندر الأكبر. (المترجمة)

تحديده[٣٧]. ولكن ومهما كان مصدر المعلومات، فإن نفس القوانين والقواعد تبدو أنها تطبق في التاريخ كما في الأسطورة: النساء في مقدورهن التأثير في مجريات الأحداث السياسية فقط إذا كانْ موقفهن لصالح الرجال من أسرهن، ويمكن أن يتخذن موقفا مستقلا مثل ليزيستراتا عند الضرورة القصوى، ولكن بعد أن تُحَل المعضلة، يجب أن يتنحين جانبًا. وأول بواكير هذه المواقف في التاريخ رصدها بلوتارك في بحثه حول شجاعة المرأة. ففي بداية القرن الخامس، وحسبما ذكر بلوتارك، فإن تليسيلا ***Telesilla*** في أرجوس[*] ***Argos*** وهي امرأة أرستقراطية شُجعت بسبب ضعف تكوينها على كتابة الشعر[٣٨]. وعندما رُد الجيش الأرجيفي ***Argive*** على أعقابه في نكسة قاسية، نظمت نساء أرجوس أنفسهن وتسلحن، وبنجاح دافعن عن حصن مدينتهم ضد هجوم الإسبرطيين ***(Mor. , 245 c. h)***، ولكن بمجرد أن تراجعت الكوارث استأنفت النسوة أدوارهن التقليدية، وحسبما ذكر هيرودوت (الذي لم يأت على ذكر تليسيلا) فإن نساء أرجيف تــزوجن من عبيد ***(6. 83. 1)*** أو كما أصر بلوتارك فإن هؤلاء النسوة كُنّ يستحققن زيجات أفضل من ذلك، فبدلاً من العبيد كان يجب أن يتزوجن من أرستقراطيين من مدن مجاورة[٣٩].

ولاحظ بلوتارك أيضًا مثالاً مأساويا آخر لامرأة كان لديها فاعلية وتأثير سياسي أسفر عن كارثة وهذه المرة - كما يقول هو - وقع الأمر في زمن أقرب كثيرًا إلى الزمن الذي عاش فيه، وهو القرن الأول قبل الميلاد[٤٠]. هي قصة

(*) مدينة إغريقية وإليها تنسب جزيرة أرجوس الواقعة في شمال شرق جزيرة البلوبونيز، كانت أوائل القرن السابع ق. م. من أقوى المدن الإغريقية، اضمحلت بعد أن زادت قوة كورنثة وإسبرطة، انضمت إلى العصبة الآخية (٢٢٩ ق. م). (المترجمة)

أريتافيلا[*] *Aretaphila* من سيرين[**] *Cyrene* والتي أجبرت على الزواج من طاغية كان قد قتل زوجها، فحاولت في البداية أن تقتله بالسم، ولكن محاولتها باءت بالفشل، وذاقت من جرائها الأمَرَّين، وأخيرًا نجحت في الخلاص من الزوج الطاغية عندما زوجت ابنتها لشقيقه، فأقنعت زوج ابنتها بقتل أخيه، وبعدها احتالت كي تجعل حاكم إحدى الولايات المجاورة يأسر زوج ابنتها وأمه وإعادتهما إلى سيرين ليقتلوهما.

واعتبر أهل سيرين أريتافيلا بطلة، وطلبوا منها أن تشارك الأرستقراطيين في حكم وإدارة مدينتهم، ولكنها "تصرفت كما لو كانت قد أدت دورًا في مسرحية درامية أو تنافست في سباق حتى فازت به" وبعدها عادت أدراجها، لمنزلها، تقبع في مخدع الحريم لتقضي الباقي من حياتها في العمل على نولها تنسج، يلتف حولها أفراد عائلتها *(More. , 257 d. e)*.

حتى لو كانت القصة الأصلية لأريتافيلا قد حُرّفت أو زُينت من قبل بلوتارك أو من قبل المصادر التي استقاها منها إلى حد مطابقة سلوك السيدة بسلوك معياري تسلكه النساء في الأساطير، فإن الرواية تشير بالتأكيد إلى أن ضرورة مشاركة المرأة في مجريات الحكم حتى في العصر

(*) سيدة نبيلة، ذكرها بلوتارك في كتابه "عن فضائل النساء" باعتبارها نموذجا للشجاعة الأنثوية، حيث واجهت الطاغية نيكوريتس، وأنزلته من على العرش. (المترجمة)

(**) مستعمرة يونانية قديمة في ليبيا، وتعد واحدة من أهم خمس مستعمرات لليونان في شمال إفريقيا، واسمها الحالى "شحات". (المترجمة)

الهيلينستي(*) Hellenistic[٤١] شيء يصعب علينا تصديقه , synarchein (syndiokein 257 d). ويبدو واضحًا من البرديات والنقوش- وهي أكثر الأدلة المعاصرة أصالة ومصداقية والتي سجلت وحفظت ما كانت عليه أدوار النساء في الحياة العامة – أنه حتى عندما يخول للنساء أن يمتلكن، ويُوصين، يرحب بهن بوصفهن محسنات متبرعات بالهبات للمدن، ويُمنَحن ألقابًا شرفية، ولكن لا يُمْنَحن أبدًا أماكن حقيقية فعلية في مجلس المدينة، ولا يحق لهن التصويت في مجلس النواب. إن الفضائل الأنثوية التقليدية اقترنت بما يَمْنَحْنَ من هبات وتبرعات خيرية حتى لو ذكرت أسماؤهن الآن دون مواربة على عكس النساء الأرستقراطيات في القرن الخامس والرابع اللاتي لا يمكن أبدًا الإفصاح[٤٢] عن أسمائهن ومن ثم حصل الذكور دائمًا على مكاسب وإمكانات مميزة داخل أسرهن: "فيل Phile ابنة أبولونيوس(**) Apollonius، زوجة ثيساليوس Thessalus ابن بوليديوسيس Polydeuces، كأول امرأة stephanephorus على نفقتها الخاصة، خصصت سبيلاً وأنابيب للمياه في المدينة بريني Priene" (بليكيت Pleket، القرن الأول قبل الميلاد): "المجلس والشعب يقدمان آيات العرفان والامتنان لفلافيا ابنة نيكوماخيس وبروكل Flavia publicia Nicomachis راعيتهم.. والراعية أبًا عن جَدّ، مؤسس المدينة، وواهبة الحياة، اعترافًا بفضائلها التامة "(بلاكيت ٦١٩ آسيا الصغرى، القرن الثاني، بعد

(*) اليونان المتأخر في عهد امتد من نهاية القرن ١١ ق. م حتى نهاية القرن ٤ ق. م. (المترجمة)

(**) شاعر وعالم اجتماع إغريقي، ولد في الإسكندرية حوالي عام ٢٩٥ ق. م. ونشأ في المستوطنة الإغريقية (نقراطيس) تتلمذ على يد كاليماخوس Callimachus تولى بعد عودته من رودس وظيفة أمين مكتبة الإسكندرية. (المترجمة)

الميلاد)، وتذكر أو ريليا ليت *aur elia leite*" ابنة ثيودوتيوس ***theodotus*** زوجة الرجل الأول في المدينة، ماركوس أو ريليوس فاوست ***Marcus Aurelius Faustus***.. كانت رياضية تمارس الرياضة بصالة الألعاب الرياضية فأصلحت من شأنها وجددتها بعد أن طالتها يد الخراب سنوات عديدة.. عاشقة الحكمة، المحبة لزوجها. وأولادها ومدينتها.. مسقط رأسها بـــاروس ***Paros*** " (بـــلاكيت ***300613*** بعـــد الميلاد)[٤٣] للمزيد (انظر فان بريمن، هذا الجزء).

إن النظرية الفلسفية، وكما هي في العادة، تقوم على الممارسات الاجتماعية وتدعمها. واعتقد أرسطو أن النساء قادرات على التحلي بالفضائل وقادرات على الفهم، رغم أنه لم يقبل رأي أفلاطون بأن للنساء ما للرجال من قدرات على كبح زمام النفس، والشجاعة والعدل.

ويقول أرسطو: إن "شجاعة الرجل تتبدى عندما يقود (أو يحكم ***archein***) بينما تتبدى شجاعة الأنثى في الطاعة *(pol. , 126018)*. وفي دراسة عن النساء كتبها الفلاسفة الفيثاغورسيون الجدد ***Neopythagorean philosophers*** بإيطاليا، في صورة خطاب من امرأة لأخرى، وهذه الدراسة تفترض أيضًا أن قدرة النساء على الحكم والقيادة أقل – بشكل ملحوظ – من قدرات الرجال: " بعض الناس يعتقدون أنه لا يليق بالمرأة أن تكون فيلسوفة، ولا يجب أن تصبح فارسة أو سياسية.. وأوافقهم الرأي، فالرجال يجب أن يكونوا جنرالات وحكامًا وسياسيين، والنساء يجب أن ترعي شئون منازلهن، يقرن فيها، يستقبلن ويهتممن ببعولتهن، ولكني أعتقد أن صفات، مثل الشجـــاعة والذكـــاء صفات مشتركة بين الرجل والمرأة.. إلا أن الشجاعة والذكاء هما صفتان ذكوريتان نظرًا لما يتمتع به الذكور من قوة جسدية وقدرة عقلية بينما العفة تلائم الإناث أكثر"[٤٤].

والاستثناءات الواضحة من ذلك تثبت فقط أن القاعدة هي أن النساء لا يمكن قبولهن حكامًا إلا إذا تصرفن في ظل الذكور. فالملكات في العصر الهيلينستي يعتبرن أول من ضرب أمثلة للنساء المستقلات حقيقة، فقد حكن مكائد البلاط الملكي (بما في ذلك القتل) واستخدمن استراتيجيات لإدارة المعارك البحرية والبرية، واتخذن قرارات أثرت على سياسات الحكام، ولكن من الضروري هنا أن نذكر أنه حتى أقدر هؤلاء النسوة عملن في ظل ذكر أو على الأقل في حضور فخري لذكر ما[٤٥]. فملكة مصر أرسينوي[*] ***Arsine*** والتي حكمت من ٢٧٠: ٢٧٤ تمتعت بالسلطة باعتبارها شريكة لأخيها، بيرينيس ***Berenice***، وهي زوجة وابنة عم ابن أرسينوي المنتمي المحسن بطليموس الثالث ***Ptolemy III euergetes***، امتدحها كاليماخوس[٤٦] ***Callimachus*** للشجاعة التي أبدتها بوصفها شابة يافعة أثرت في زوجها ففازت به[٤٧] والقانون النقلي أو الضمني هو أن المشاركة في الحكم (***Synarchein***) والإدارة (***syndioikein***) لم تكن لتفكر فيها أريتافيلا أو تشغلها إذا كان الأمر متعلقًا بذكور من غير الأقارب (المرجع السابق ص ٥٦)، وأن النساء تتخذن المواقف عندما يتعلق الأمر بالأزواج والآباء والأشقاء، فقد اعتلت كليوباترا[**] الثامنة ***Cleopatra VII*** العرش بجانب أخيها، ثم وضعت قائمة بالمساعدات التي تحتاجها، فجاء يوليوس قيصر ***Julius Caesar*** الذي أصبح على الأقل لفترة وجيزة مرافقها الوحيد، فاستعانت به للبقاء على العرش ودَحْرِ أخيها، وتثبيت شقيقها الأصغر بوصفه شريكًا لها في الحكم، ، وبعده استغلت مارك أنطونيو ***Mark Antony*** لتبقى في السلطة، وحتى عندما تبوأت عرشًا مزدوجًا يشاركها فيه زوجها أنطونيو كانت تنادي بشراكة في الحكم مع قيصر ***caesarion*** لأن لها ابنًا (غير شرعي) منه ***(plut.***

(*) زوجة بطليموس الثاني في عام ٢٨٤ ق. م، أدينت بالتآمر ضد زوجها ونفيت إلى قفط في جنوب مصر. (المترجمة).

(**) ابنة بطليموس الثاني عشر، وقد تزوجها أخوها بطليموس الثالث عشر، استرعت انتباه المؤرخين لشجاعتها، وسعة ثقافتها، وطموحها، وقوة إرادتها، تجمع إلى جانب الجمال رقة أخاذة وعذوبة مغرية في حديثها وقدرة فائقة على استهواء من تريد اكتسابه. (المترجمة)

(ant. 54)[٤٨]. وبالنسبة للعامة من النساء نص القانون المدني أيضًا أن يكون الذكور هم من لهم السيطرة الاسمية على الأقل. والنساء في العصر المتأغرق كان لهن الحق في صياغة العقود والوصايا، ولكن ذلك يتم فقط في حالة موافقة الوصي الذكر عليها ***Kyrios***، وعادة ما يكون قريبًا من الدرجة الأولى[٤٩].

إن الرومانيين من علِية القوم يمكنهم أن يدعوا في يوم سيشيرون[*] ***Cicero*** أن زوجاتهم يتمتعن بحرية سياسية أكثر (بالتأكيد) من تلك التي يتمتع بها النساء في المدن اليونانية ***(Nepo, praef. , 6)***، فقد عادت أريتافيلا الأرستقراطية من مدينة كريون أدراجها حيث مخادع الحريم واكتفت .فقط بإنقاذ نساء أخريات وأفراد عائلتها. وتكشف النقوش والخطابات كيف تقدم النسوة الدعم للذكور داخل عائلاتهن من أجل مستقبلهن السياسي. وفي أحد الخطب المادحة من زوج لزوجته (تم حجب اسمه واسمها) يشرح فيها كيف دبرت لتعيده من المنفى في عام ٤٣ قبل الميلاد: "أنت تنبطحين" ذليلة تحت أقدامه (ليبيديوس ***Lepidus*** عضو الحكومة الثلاثية)، فلم يكتفوا بصلبك ولكنك جُررت بلا هوادة وقتلوك بلا رحمة كما يقتل العبيد، ورغم أن جسدك منخس بالجراح فإنهم لم يقهروا زوجك ولم تنكسري، وستظلين تذكرينه (أي أو جست ***Augustus***) دومًا بمرسوم قيصر الذي يعبر فيه عن سعادته لإعادتي لمنصبي السابق، ورغم أنه كان لزامًا عليك أن تسمعي أقذع الألفاظ وتتألمي من جراء جروحك الغائرة، فإنك أخذت ترددين نص المرسوم بأعلِى صوتك، فسمعه الجميع ليعرفوا من كان وراء الخطر المحيق الذي أحاط بي. وادعى الزوج أن ما نالته زوجته على يد ليبيديوس ساهم حتى في انهيار هذا الطاغية وأفول نجمه[٥٠]. إن دفع الحصانة عن أحد أعضاء الحكومة الثلاثية أثار بوضوح سلوكًا بطوليا

(*) سيشرون، أو كيكيرو(١٠٦ – ٤٣ ق. م) ربما كان أعظم خطيب في أي زمان أو مكان، تمتع بمركز مؤثر في عالم السياسة والمحاماة وطوع اللغة اللاتينية لمواءمتها لكل الأغراض، خطب في الأسواق العامة وقاعات المحاكم. وهب اللغة اليونانية عددًا من المصطلحات الجديدة، وأشاع فكر أفلاطون، ونشر فلسفة الشك. وأمد التعليم الروماني بمفهوم متحرر. (المترجمة)

مماثلاً قامت به زوجات أرستقراطيات أخريات: فها هي زوجة أسيليوس ***Acilius*** (مثلها مثل النساء الأثينيات المبجلات لم يُذْكَر لها اسم) تقدم حليها الثمينة رشوة للجند حتى لا يسلموا زوجها لينفذ فيه حكم الإعدام، وها هي زوجة لينتوليوس ***Lentulus*** تتنكر في صورة رجل حتى تلحق بزوجها في منفاه(٥١)، وزوجة رجينيوس ***Reginus*** تقوم بإخفاء زوجها داخل بالوعة، وضاجعت زوجة كوبونيوس ***Coponius*** أنطونيو كي تقايض على أمان زوجها وسلامته، وهو الشيء الذي علق عليه آبيان(*) ***Appian*** قائلاً: "وبذلك تداوي الشر بأشر منه" ***(bel. Civ. 4. 39. 40)***.

ويبدو أن بروتس ***Brutus***، قاتل قيصر، قد لقي مساعدة ودعمًا من أمه سرفيليا ***servilia*** في كل خطوة يخطوها نحو مستقبله السياسي(٥٢)، ومن المؤكد أن أحد الأسباب التي جعلت قيصر يعفو عن بروتس بعد أن حاربه في عام ٤٨ هو أن سيرفيليا كانت مُربية قيصر. وبعد المؤامرة التي انتهت بقتل قيصر داومت سيرفيليا على تبادل الرسائل مع ابنها ***(ad at. 416. 4)***. ويصف سيشرون في أحد خطاباته كيف أنها أخذت على عاتقها مسئولية إقامة مؤتمر للعائلة في أنتيوم ***Antium*** والتي احتالت بالتزام الصمت حتى مع أن سيشرون علق قائلاً بأنها "لم تسمع أبدًا أي شيء" مما اقترحه، بل هي بنفسها اقترحت إجراء تعديلٍ في التشريع لصالح ولدها، ونجحت تمامًا في ذلك *(389: 2)* ولولا جميع مبادراتها فإن سيشرون نفسه يعتقد – وبلا شك– بأنها وكيل عن ابنها أكثر من كونها داهية تتمتع باستقلالية، وقد ألمح لصديقه أتيكيوس ***Atticus*** الذي شعر بالضيق لاتخاذه سيرفيليا "خليلاً" ***(Familiaris , 382 , 2)***: "إنها مثلك تمامًا، لا تخطئ سيرفيليا، والتي تعني بروتس". ***(394)***.

(*) مؤرخ يوناني (٩٥ – ١٦٥ ق. م) كتب نحو ٢٤ كتابًا أهمها (الحروب الأهلية)، و(التاريخ اليوناني)، إلا أن المصادر التي استعان بها آبيان تعتبر اليوم محل جدل. (المترجمة).

وفي بومباي يلحق النساء بالرجال في عملية دعم المرشحين لمقاعد المكاتب السياسية كما رأينا على النقوش الجدارية(*): "تطلب أماديو من خلال زوجته أن تصوت لجانيوس **Gnaeus** ليكون "محتسبًا"(**) ***(Cil. iv. 913)***. وبدا أن بعض الرجال والنساء يعملون مساعدين في المجال التجارية: تطلب منك أبيوليا **Appuleia** ونارسيسيوس **Narcissus** بالتضامن مع جارهم موستينس **Mustins** أن تصوت لبوبيوس ***Pupius (ILS, 64080)***. وامرأة واحدة فقط هي ستاتيا **Statia** تطلب بالأصالة عن نفسها دعم مرشحها ***(CIL,iv,3684)***؛ لأنها لا تستطيع – بالطبع – أن تصوت له بنفسها.

ونجد عمومًا أن النساء اللاتي يجاهرن بوجهات نظرهن بالأصالة عن أنفسهن وليس لصالح ذكور من أقاربهن، يوجه لهن الانتقاد ويوصفن بأنهن ذاتيات، وفاسقات، وجشعات.

والحديث هنا لكاتو الكبير **Cato the elder** المعلم الأخلاقي الجبار على لسان ليفي ***Livy***، فهو يقدم لنا مثالاً عما يمكن أن يقال عن النساء الطموحات، والقضية هي هل يسحب رسميا قانون أوبيان ***Oppian*** الذي يفرض قيودًا على حق النساء

(*) نقوش عجلة محفورة على الجدران ***graffito , graffiti***، وهي أيضًا تقانة لزخرفة الأسطح الجصية تغشى منها طبقة الملاط الجاف بطبقة أخرى من الملاط الملون تحضر عليها الزخارف والنقوش وهي لا تزال ندية مع استغلال لون طبقة الملاط التحتية المباين. (المترجمة)

(**) موظف روماني يكلف بالإشراف على الأشغال العامة والألعاب والشرطة وشئون التمويل. (المترجمة)

في الملكية (١٩٥ قبل الميلاد)(*): "إن أسلافنا لم يسمحوا أن تدير النساء أي نوع من الأعمال التجارية – حتى ولو كان خاصا بهن – دون قَيّمٍ عليهن، لقد بغوا أن يضعن الحريم تحت سلطة الآباء، والإخوان أو الأزواج، نحن الرجال "ولتساعدنا الآلهـــة!" مازلنـــا حتى الآن نسمح لهن باستلاب الحكومة والتطفل على منتدياتنا(**) ***Forum*** ومجالس نوابنا.. اكبح جماح طبائعهن التي أطلق لها العنان، وضع اللجام لتلك المخلوقات التي لا رادع لها، ونأمل أن تفرض قيودًا على حـــرياتهن الخـــاصة، هـــن يردن تلك الحرية، ويمكن أن نرخص لهن بممارسة (إذا أردنا أن نتفوه بالحقيقة) حرياتهن في كل شيء... وإذا فزن الآن فما الذي لن يتجرأن على فعله بعد ذلك؟ ألن يتجرأن على كل شيء؟ فبمجرد أن يتساوين بك، سيتسيدن عليك.." (الجزء الرابع والثلاثون، *2. 11 – 3. 2*).

وبالنسبة لسمبرونيا(***) ***Sempronia*** التي دعمت المؤامرة التي حبكت ضد كتالين ***Catiline*** (الذي لم يكن قريبًا لها)، وكما قيل: "لم يكن هناك شيء توليه أدنى قيمـــة وأقـــل أهميـــة أكثـــر مـــن الاحتشام والعفة، ولم تأبه قط لسمعتها ولم تهتم إلا بأموالها" (سالسوت ***Sallust***، كتالين، ٥. ٢٤).(٥٣)

(*) في عام ١٩٥ ق. م، تظاهرت النساء لإلغاء قانون كان ساريا منذ عشرين عامًا، ويضع قيودًا على ثروات النساء وكمية الذهب الذي يملكنه، والملابس الفاخرة، ونجحوا بالفعل في إلغائه. (المترجمة)

(**) ساحة مكشوفة بالمدن الرومانية تستخدم مثل الأغوار اليونانية لممارسة المعاملات التجارية ومباشرة الإجراءات القضائية والنشاط السياسي، وكذلك أقيم بالفورم مقر مجلس الشيوخ والساحة المتاخمة له يجتمع بها الناس لانتخاب ممثليهم وللتصويت على القوانين حول المنصة (روسترا) وكان مقرا للخدمات الحكومية والأنشطة العامة والرسمية. (المترجمة)

(***) امرأة رومانية، عاشت في وسط وأواخر عهد الجمهورية الرومانية، وتزوجت من سكيبيو أميلينوس، جنرالاً رومانيا، قتل شقيق زوجته بسبب نزاعات سياسية، وعرفت زوجته سمبرونيا بمكرها، وجشعها، ومؤامراتها، وحبها للمال، وطموحها. (المترجمة)

وقيل لنا إن المرء يمكنه أن يستخدم اسم جايا أفرانيا ***Gaia Afrania*** (المعاصرة لعهد قيصر)، والتي ارتدت رداء المحاماة واستغنت عن المحامين (الذكور)، إذا ما أراد وصف أي امرأة ذات أخلاق وضيعة (***val. Max. 8. 3***).

وفي الاعتقاد الشائع، لا يعتبر تأكيد النساء لذواتهن نوعًا من إطلاق العنان لأهوائهن وشهواتهن فقط، وإنما اعتبرت جموع النساء خطرًا داهمًا يحدق بالمجتمـــع. ولـــدى ليفي شكوى رسمية ***Cato*** بأن النساء يرغبن في إلغاء قانون أو بيان رسميا "وأن يتجولن في الشوارع، ويعترضن سبيل المارة في الشوارع، ويتحدثن إلى أزواج الأخريات".

وفي الواقع العملي، سمح للنسوة بتنظيم أنفسهن في جماعات يعترف بها رسميا، وتُعقد الاجتماعات لأغراض اجتماعية ودينية فقط، أو الأحرى يجتمعن باعتبارهن لفيفًا من السيدات العصريات. فعلى سبيل المثال وفي القرن الثالث قبل الميلاد، خَصصت صاحبات المقامات الرفيعة في نقاوة وعفة وعاء ذهبيا هبة لجـــونو[*] ***Juno*** وهـــو جـــزء مـــن مهورهن (ليفي، الجزء السابع والعشـــرون، ***37. 8-9*** [٥٤]). وتسجل النقوش أن عملات الإمبراطورية منحت للمنظمات النسائية لقاء ما يقومون به من خدمات عامة، ويمكن للنسوة أن يتقابلن على الملأ لوضع قواعد السلوك الاجتماعي وضبط بعضهن بعضًا (***suetonius , galba 5. 1; histoia augusta, life of elagabalus, 3 , 3-4***)

(*) هيرا عند اليونان، ربة النساء ترعاهن في الشدائد وتشرف على زواجهن، تزوجت زيوس وظفرت بإكبار جميع الآلهة، وكانت جميلة قوية الشخصية متعالية حسودا سريعة الانفعال والانتقام. أهدتها أمها غيا ***Gaea*** يوم زفافها حديقة التفاح الذهبي وحارساتها الهيسبريديس ***Hesperides*** وانتشرت عباداتها في اليونان وأقيم أشهر معابدها في أرغوس وصاموس. (المترجمة).

. ومن ناحية أخرى نجد هورتينسيا ***Hortensia*** نفسها، ابنة الخطيب المُفَوَّه الشهير قد لاقت الاستحسان وهي تترافع عام ٤٩ قبل الميلاد أمام أعضاء الحكومة الثلاثية لأعضاء النساء الثريات من ضريبة معينة: "عاد كوينتوس هورتينسيوس ***Quintus Hortensisu*** للحياة مرة أخرى بفضل ابنته – الأنثى، وكلمات ابنته جعلت الروح تدب فيه" ***(val. Max. 8. 3)*** فحديثها ليس حديث أي امرأة أخرى، قيل: إنه قد حفظ حرفيا، وربما حدث ذلك؛ لأن ما قالته لاقي استحسانًا من الذكور. وفي أحد التراجم المعدلة لهذه المرافعة التي وصلت إلينا، تدعي هورتينسيا بأنه لم يحدث قط أن دعمت الحكومات الاستبدادية في الماضي النساء، وذكَّرت أعضاء الحكومة الثلاثية بما فعلته النسوة لخدمة الولاية، وذكرتهم كذلك بأن النساء يفقدن في الكوارث الخالية آباءهن وأزواجهن وأبناءهن، ولم تسهب على نحو له مغزى في الحديث عن قضايا، مثل فرض الضرائب من دون تمثيل نيابي للمرأة ومراعاة حقوقها، ولم تتطرق إلى المباهج والرفاهية التي يمكن أن يشترينها بأموالهن ***apian) bellum civile, 4. 32-3)*** وإذا كان هذا الجدل قد لقي أي قبول فإن ليفي يكون قد جعلهم فريسة سهلة لفاليريوس ***valerius*** خصم كاتو الأكبر اللدود في المناظرة التي نوقش فيها إلغاء قانون أوبيان رسميا، وبدلاً من ذلك أجبر ليفي فاليريوس على أن يركز على الخدمات التي قدمتها الرومانيات لبلدهن في الماضي. وأعطى لفاليريوس "فرصة واحدة فقط مكافئة" ليجادل، وذلك في تنازل وتلطف عظيمين: "يمكن للرجال أن يرتدوا اللون الأرجواني(*) في هيئات المحاكم المدنية وهو شيء محرم على النساء: وإذا كان حرمان الرجال من هذا الشرف يجرح كرامتهم، فتخيل ماذا سيكون أثر ذلك على كرامة بناتنا ***(muliercula)***، اللاتي تزعجهن توافه الأمور"؟ واستنتج فاليريوس الذي منحه ليفي الفرصة للجدل أن

(*) يرمز اللون الأرجواني للسلطة والمنزلة الرفيعة. (المترجمة)

النساء يفضلن أن تخضع زينتهن وتبرجهن لأحكام أزواجهن أو آبائهن عن خضوعهما للقانون: "عبودية المرأة لا يمكن أن تفلت منها أبدًا ما دام أقرباؤها الذكور سالمين معافين، وهن يكرهن الحرية السياسية إذا منحت لهـن بسبب التـرمـل أو اليتم.. إن الجنس الأضعف هو الذي ينصاع للنصائح مهما كانت. وكلما زادت سلطتك كلما كان عليه أن تكون أكثر اعتدالا في ممارستها" (الجزء الرابع والخمسون، *6-7*).

وانطلاقًا من هذه الخلفيات، فإنني لا أجد ما يدعو للدهشة إطلاقًا في أن مبدأ الحرية السياسية مكفول للذكور أثناء العهد الإمبراطوري كان يتمثل في حقهم في الاعتراض والشكوى، وأن مبادرات النساء كانت مفيدة[٥٥]، فآريا ***Arria*** قتلت نفسها أمام زوجها الذي كان على وشك أن يؤخذ ليعدم، وفعلت ذلك وهي تقول: انظر.. إنه لا يؤلم" ***(pluny , ep. 3. 16)*** وأغريبينا ***Agrippina*** والدة نيرون ***nero*** كانت حتى أكثر عدوانية من سيريفيليا والدة بروتس وهي تعمل لدفع مستقبل ولدها السياسي، فقد تزوجت أغريبينا من عمها الإمبراطور كلاديوس ***Claudius*** وجعلته يعين ابنها وريثًا له.

وظهرت زوجات وأمهات الملوك على أوجه العملات بغرض الدعاية ومنها كمثال، وجها أنطونيو وكيلوباترا[٥٦]. ومن الواضح أن حكام تلك الممالك الفسيحة والمهددة على الدوام كانوا في حاجة إلى عمل شراكة مع زوجاتهم وأمهاتهم لأسباب سياسية إضافة للأسباب الشخصية أيضًا[٥٧] ومرة أخرى فإن علم الأساطير (ونعني هنا الأدب) يمدنا بأفضل دلالة عن الاستجابة التي ينشدها كل إمبراطور من رعايا إمبراطوريته: والرجل الذي كان يحظى بدعم من زوجته أو أمه يبلغ أهدافه بشكل أسرع وأيسر، ويكون أكثر قدرة على الرأفة والرحمة والاعتدال والوسطية. وفي مسرحية يوربيديس الدرامية "حاملات القرابين" ***Suppliant Woman***

فإن أمهات قباطنة سفن أرجيف اللواتي ساعدت بولينيسيس في هجومه على طيبة طلبن في البداية من أيثرا والدة ثيسيوس، وليس ثيسيوس نفسه، وأن تساعدهن للحصول على حصانة عسكرية حتى يتمكن من دفن أولادهن (لم يكن دفن بولينيسيس هو المشكلة الوحيدة التي أسفرت عنها الحرب)، وتوسلت الأمهات لأيثرا قائلات: "لقد أنجبت أنت نفسك ولدا، أواه يا ملكة" *(6: 55)* وعندما فشل ملك أرجوس، أدراستوس ***Adrastus***، في إقناع ثيسيوس، تشفعت عنده أيثرا، فأنصت لها ابنها لأن "حتى النساء بمقدورهن إسداء نصيحة سديدة" *(294)* ونجحت أثيرا فيما فشلت فيه أنتيغونا؛ لأنها أقنعت ولدها بمديد العون، وهو بالطبع كان رجلاً أكثر عقلانية من كريون فقال يخاطب أمه: "من أجل ما سيقوله المنتقصون من قدري، عندما تطلبين – أنت – يا أمي أن آخذ على عاتقي هذه المسئولية (أي السماح لنساء أرجيف بدفن أمواتهن)" *(5 – 342)*.

وفي روما تمكنت زوجات الملوك وحتى مربياتهم من إنقاذ حياة أو مصائر أشخاص لأنهن كُنّ قادرات على الدنو منهم والتواصل معهم مباشرة ومن ثم يصل صوتهم لآذان الإمبراطور(٥٨). وهذا – كما رأينا – كان الأسلوب التقليدي الوحيد للتصرف في هذه الأمور، وظل هذا الأسلوب حيا في العصور الوسطى، وظل كذلك حتى وقتنا هذا. وفي القرن الخامس بعد الميلاد فإن سمات المُقدسات المسيحية تعرضت لتغيرات حادة ولكنها مهمة، ففي الأيقونوغرافية(*) نرى المسيح ***Jesus***، أقرب وأدنى لوالده بحيث يمكن لمسه وبلطف تارة، وتارة أخرى يتعذر تميزه بالنسبة لأبيه وللتبرك برحمته لابد أن يتوسل ويتضرع إلى أمه والتي لم تحظ

(*) كل ما يختص بموضوع فني مصور تصنيفًا ووصفًا، فالأيقونوغرافية المسيحية مثلاً تجمع بين عدد من الرموز مع شرحها والإبانة عما تشير إليه. وقد تدل هذه الكلمة أيضًا على البورتريهات والصور واللوحات المطبوعة التي تعرض لشخصية بارزة. (المترجمة)

بأي أهمية في بشارات العهد الجديد ولم تكن شخصية مؤثرة[٥٩]. ومن ثم فإن نموذج "السلطة التي تكمن وراء العرش" أدمجت في الدين من عالم السياسة وظلت باقية ليس في المسيحية المعاصرة وحسب، ولكن في الخواطر الخاصة بسلوك النساء المستحسن والمقبول في القرن العشرين[٦٠].

هوامش الجزء الثاني (٤)

١- الإبطاليون ***abolitionist***، إبطال الرق، مكافحة الاسترقاق إبطال الرقيق. الرق ظاهرة اجتماعية نشأت في المجتمعات القديمة نتيجة الحروب واستمرت بشكل أو بآخر حتى زمن قريب، والرقيق على أنواع فهناك رقيق للمنازل ورقيق زراعيون، ورقيق من العمال والصناع، ورقيق عامون، وكان الرقيق يعتبرون، قانونا، من الممتلكات، وكان اعتقادهم شائعًا. والإبطالي هو من يطالب بمكافحة الاسترقاق وإبطال الرق، والإبطالية ***abolition*** حركة ضد الاستعباد وتجارة العبيد.

2- wiesen (1976) , pp. 199 – 212

٣- فيلسوف ألماني، وسياسي، ومنظر اجتماعي والمنظم الرئيسي للحركة العمالية في زمان قام بتألف العديد من المؤلفات، إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالية هي ما أكسبه شهرة عالمية، لذلك يعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية ويعتبر مع صديقه فريدريك أنجلر المنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي. (المترجمة).

4- de ste. Croix (1981) , pp. 24. 5

٥- مجتمع أنثوي خالص، اعتزل الرجال في مملكة على شواطئ نهر ثرمودون ***Thermodon*** في كابادوسيا بآسيا الصغرى. انشغل بالحرب وتدريباتها الشاقة العنيفة، ومع عزوفهن عن ممارسة الجنس مع الرجال فقد كن يقمن بحملات مضاجعة لذكور الأقاليم المجاورة يستهدفن بذلك الإنجاب حفاظًا على تجدد نسلهن، فإذا أنجبن ذكـــورًا تــرددن بين خنقهم فـــي مهودهم أو الرجوع بهم إلى آبائهن، غير أنهن يسعدن بما ينجبن من إناث يدربنهن منذ نعومة أظافرهن على التصدي والعراك، ويحرقن لهن الثدي الأيمن حتى يكتسبن مزيدًا من الحرية والمرونة والقدرة على استخدام القوس وقذف الرمح. ويطلق على الصراع بين الأمازونيات والإغريق اسم ***amazonomachy***.

6- Lefkowitz (1981) , pp. 1399 – 401 ; cantarella (1981), pp. 19-34. that graves of armed women from the fourth century BC have been found in the Ukraine does not prove that the sauromatians were matriarchal (Herodotus , iv. 114 – 17) ; only that some women in that society were warriors, as in nineteen th-century Russia ; cf. david (1977), pp. 130 , 148 , 151.

7- Pembroke (1976 , 1965) ; cf. carttedge (1981) , pp. 104n. 126.

٨- من ليدا ***leda*** التي ضاجعها زيوس في هيئة طائر البجع فرزق بالتوأمين هيلينا وكلتيمنسترا التي تزوجت من أجاممنون ثم اشتركت مع عشيقها أيغيستوس ***aegisthus*** في قتله بعد عودته من حرب طروادة.

9- lacey (1968) . pp. 80 – 81
10- lacey (1968). pp. 54 – 5.
11- E. G. esp. foley (1976) , p. 36 p sorum (1982) , p. 206 ; cf. o'brein (1977 (, pp. xiii – xxx.
12- sorum (1982) , p. 207.
13- meilbrun (1973) , p. 9.
14- foley (1975) , pp. 33-6. heilbrun (1973), p. 10 , cites an unidentified verse trarsaltion ; but to defy the state – I have no strenegth for that, the greek says only , do you intend to bury him, when it is forbidden (by creon) to the city ?.
15- Campbell (1964) , pp. 193 – 4 , 168 – 9 ; alexiou (1974) , p. 22 ; daube) 1972) , pp. 5-10. alcmena refuses to sleepwith amphitryon until he has avenged her brothers, deaths (hesiod, scut. , 15- 17).
16- cf. the behaviour of mithridates (first century BC). He decreed that the corpse of his enemy poredorix be left unburied, but when the guards arrested a women burying the body, mithridates permitted her to complete the burial and gave her clothes for the corpse, probably because he realized that the reason behind it was love (Plutarch, moralia , 259d).
17- transtations, unless otherwise noted, are my own.
18- Humphreys (1980) , pp. 112 – 13 ; lacey (1968) pp. 148 – 9.
19- Cf. the behaviour of intaphernes, wife, who chooses to have her brother spared rather than her husband (Herodotus , iii , 119. 6), and of althaea who brings about the death of her son because he killed her brothers (bacchylides, 5. 136 – 44). The illogicality, (in modern terns) of antigone's argument and its similarity to the herodo tean passage have caused scholars to question its authenticity, e. g. , most recently, winnington-ingram (1980) , p. 145 n. 80 ; but cf. lefkowitz (1981 a) , p. 5 , n. 8.
20- dau be (1972) , pp. 6-7

٢١- نشأ البطل ثيسيوس بن إيغيوس ***aegeus*** في رعاية أمه أيثرا ***aethra*** ووالدها الحكيم بيتيوس***pittheus*** ملك ترويزين، فلما شب عن الطوق علمه القنطور خيرون ***Chiron*** الصيد. ارتقى ثيسيوس عرش أثينا بعد موت أبيه، ومضى يستحدث إصلاحات مهمة فضم القبائل الاثنتى عشرة المستقلة في أتيكا، وشن هجمات ضد شعب الأمازونيات، وخطف مليكتهن أنتيوبي ***antiope*** وبني بها، وأنجب منها هيبوليتوس***hippolytus***. ومن الإلياذة خطف ثيسيوس هيلينا، أجمل نساء عصرها، وهي لم تزل بعد صبية وجعلها في رعاية أمه أيثرا، وحين عرف شقيقاها مكانها اجتاحا أتيكا وحملاها إلى أمها. (المترجمة).

٢٢- مؤلف موسيقى ألماني، وكان حفيدًا للفيلسوف اليهودي موسي مندلسون. تألقت عبقريته منذ صباه فألف افتتاحية "حلم ليلة منتصف الصيف، وافتتاحية كهف فنغال" جمعت موسيقاه بين حماس الرومانسية الملتهب ووقار الكلاسيكية. (المترجمة)

23- see Jacob (1963), p. 290 p. 290 jebb (1900), p. xiii .

٢٤- اسمه اللاتيني أولسيس *Ulysses* أو أوليكسيس ***ulixes***، وحين كان أميرًا في جزيرة إيثاكا تقدم بين من تقدم لخطبة هيلينا الحسناء، غير أنه بعد أن يئس من المحاولة طلب يد بنيلوبي ابنة إيكاريوس، وعاد إلى إيثاكا حيث تنازل له أبوه عن العرش، واشترك في حرب طروادة التي أبلى فيها أحسن البلاء بذكائه وحكمته وشجاعته. (المترجمة)

٢٥- زوجة "هكتور" ابن ملك طروادة وقعت أسيرة في يد الأعداء واتخذها "نيويتوليموس" زوجة غير شرعية مع زوجته الشرعية "هيرميوني" التي كانت عاقرًا فتحقد هيرميوني عليها خاصة بعد أن تنجب ولدًا، فأرادت التخلص منهما، وانتهزت فرصة ذهاب زوجها في رحلة إلى دلفي. وحضر الملك "مينلاوس" ملك إسبرطة ليساعد ابنته في هذا العمل غير الشريف. وبالفعل تم خطف ابن أندروماخي التي استنجدت بالملك "بيلياس" جد زوجها. (المترجمة)

٢٦- في الأساطير اليونانية ابن أجاممنون وكلتيمنسترا، وكان غائبًا عندما عاد أبوه من طروادة ليلقى حتفه على يد إيجستوس عشيق زوجته، فأرسلته أخته إيفجينيا سرا إلى ستروفيوس ملك فوكيس وزوج أناكسبينا أخت أجاممنون لتنفذه من إيجستوس الشرير – وعندما شب أوريستس عن الطوق ذهب سرا إلى أرجوس، وهناك قتل أمه وعشيقها. ويعد مسلك أو ريستيس في الأخذ بالثأر على هذا النحو مثاليا كما يقضي بذلك القانون الأخلاقي في عصر البطولة. وأنقذته إيفيجينيا مرة أخرى عندما ذهب إلى تاوريس ***Tauris*** لإحضار تمثال الربة أرتيميس من معبدها، وما كاد يبلغ هدفه حتى قبض عليه، ذلك لأن العرف جرى هناك بأن يقدم الغرباء قربانًا إلى الربة أرتيميس بيد أن الكاهنة الموكلة بالقربان كانت أخته أيفجينيا، وعرف كل منهما الآخر ففرا معا وعادوا بالتمثال المنشود. (المترجمة)

٢٧- ابنة زيوس وليدا، اختطفها ثيسيوس وهي صغيرة، ولكن شقيقها أنقذها وخطب وهيلين ملوك الأغريق فاختارت منيلاوس، ملك إسبرطة، وبعد عدة سنوات أغراها باريس بمساعدة أفروديت بالهرب معه إلى طروادة، وكانت سببًا مباشرًا لاندلاع حرب طروادة. وتبدو هيلين في أدب عصر النهضة وما بعده مثالاً للجمال الكلاسيكي. (المترجمة)

28- CF. aloo althaea (n. 15) , listed first in a catalogue of evil women by the (female) chorus of Aeschylus , choephoroe pp. 603 ff .

٢٩- ملك تراقيا وزوج إليوني ***Ilione*** ابنة بريامِوس. وتروي الأسطورة أن بريامِوس أراد أن يمنع ابنه بولودوروس ***polydorous*** من الاشتراك في الحرب الطروادية فأرسله إلى بولوميستور ومعه ثروة طائلة. وعندما سقطت طروادة قام بوليمستور بقتل بولودوروس واستولى على ثروته. ووصل الخبر إلى هيكابي والدة بولودوروس فاستعانت ببعض النساء الأسيرات وفقأت عيني بولوميستور وأبنائه. (المترجمة)

٣٠- رائد الكوميديا القديمة وعميد الملهاة، وأشعر شعرائها، بلغت تمثيلياته نحوًا من أربعين لم يقع لنا منها إلا إحدى عشرة، وفي ملهاة أريستوفانس كان يمزج آخر أحاديث المدينة وأحداثها بالخيال الخصب كما تختلط فيها الأهداف السياسية والسياسة بأدنى درجات الخلاعة والمجون، فكل قول جائز وكل فعل مقبول. وكان أريستوفانس يرمي من وراء فكاهته ومرحه إلى نقد الجيل التقدمي المنحل ومنهم يوريبيديس ورده إلى التمسك بالتقاليد والعرف السائد واحترام الآلهة وتقديسهم. (المترجمة)

٣١- ليزيستراتا اللاتينية تحاول وضع حد للحرب بأن تتعهد نساء الدول المتحاربة بالامتناع عن الاتصال الجنسي بأزواجهن حتى يقلع الرجال عن الحــرب. والفكرة- وإن بــدت بسيطة- إلا أنها ترتبط بقدر من فلسفة اللذة التي تبعث على التطلع المستمر إلى استيفاء الرغبات وتحقيقها، كما ترمز إلى لهفة الرجال إلى نسائهم. والمأساة محتشدة بالحيل الآدمية الطريفة التي استخدمتها ضعيفات الإرادة من النساء للتحايل على التحلل من عهدهن لليزيستراتا ومحاولات الرجال استرجاع نسائهم، كل ذلك في أسلوب فكه لاذع ومرح وساخر. (المترجمة)

32- melanippe the wise , according the Aristophanes scholia, the play provided later writers with many quotations both for and against women (e. g. , 497 – 9 , 502 , 503 N).

33- Cf. pomeroy (1975) , pp. 112- 14.

34- see ep. Annas (1981) , pp. -181 – 5. cf adam (1963) , I 345.

35- see esp. cartledge (1981) , pp. 86-9 redifield (1978), by analyzing the condition of spartan women in terms of the artiicail polarities of oikos and polis, suggests that ' we can see the Spartan policy as a somewhat extreme enactment of general greek ideas, (p. 160); but surely Aristotle regarded it as anomalous, and ultimately self-destructive. On women's status in the polis, see gould (1980) , p. 46.

36- lef kowitz (1983).

37- E. g. , plwtarch, gracchi , z, 19 p Cicero, brutus , 58. 211 ; Seneca , de consolatione, 19 p tacitus , dialogues 28 , valerius maximus, 4. 4 praef. cf. lefkowitz – fant (1982) , p. 138.

38- pausanias saw a statue of her in argos (ii. , 20. 8-10). Cf. the male poets solon of Athens and tyrtaeus of Sparta, both of whom were assumed to have been generals,

perhaps because of the hortatory stance they adopt in their poems p lefkowitz (1981b), pp. 38 , 42.

39- In part; the story appears to be an aetiology for the anuual argive festival of impudence (hybristika), one of several greek rituals involving transvestism and role-change ; burkert (1977), p. 388 n. 53. cf. how an argive woman was celebrated for killing king pyrrhus when he attacked the city in 271 ; stadter (1965) , p. 52.

40- see , ep. Stadter (1965) , p. 101 – 3

٤١- العصر المتأغرق أو الهيلينستي نسبة إلى هيلاس، يبدأ بموت الإسكندر الأكبر، وينتهي باستيلاء روما على مصر، ولعل الأدنى إلى الصحة أنه في هذا العصر استمرت الحضارة الهيلينية القديمة على أسسها السالفة في جوهرها، ولكن داخلتها بعض العناصر الشرقية، ولم تعد مراكزها الرئيسية في بلاد الإغريق القديمة، وإنما في عواصم الممالك الجديدة التي أنشأها خلفاء إسكندر على أنقاض الإمبراطورية المقدونية، وامتاز العصر الهيليني بانتشار التعليم، واستيقاظ العواطف الإنسانية استيقاظًا ضعف من ويلات الحرب وبارتفاع مركز المرأة واتساع الفوارق بين الأغنياء والفقراء. (المترجمة)

42- cf. schaps (1977) , pp. 323- 30.

43- cf. also pleket (1979) , no. 15, and CIL viii. 23888 and see van Bremen in the volume for discussion of women's dedications in the Hellenistic period.

44- thesleff (1965) , p. 151.

45- see sap. cantarella (1981) pp. 1134.

٤٦- شاعر هيلينستي (حوالي ٣٠٥ – ٢٤٠ ق. م) ولد في قوريتي بولاية برقة ووفد إلى الإسكندرية القديمة فوضع فهرسًا (***pinakes***) وافيا بالمؤلفات الأدبية، ومن أطول قصائده "الأسباب" ولكن معظمها قصيرة من النوع المسمى أبيجراماتا ***epigrammata***، أو ملاحم صغيرة ***Epyllia*** مثل قصيدة هيكالي ***hecale***، ومن مقطوعاته أيضًا "حفلة برينسكي" و"رثاء أرسينوني". (المترجمة)

47- callimachus (in catullus' translation , 66. 25-6) may have been alluding to how berenice helped assassins dispose of her first husband Demetrius (her mother's lover, whose presence kept her mother in power) so that she could marry Ptolemy (Justin 26. 3) ; macurdy (1932) , pp. 130 – 6.

48- cf. pomeroy (1975) ,. 124 ; macurdy (1932) , pp. 202-5. her daughter Cleopatra selene issued coins in her own name, but with her husband juba on the reverse ; macurdy (1932) , p. 225.

49- Cf. pomeroy (1975) , pp. 126- 7.

50- tr. wistrand (1976) , p. 25 ; cf. olas balsdon (1962) , pp. 204-5.

51- probably sulpicia , wife of corne lius lentulus cruscello , valerius maximus, 6. 6. 3; REIV (1901) 1384.

52- balsdon (1962) , p. 51.

53- balsdon (1962) , pp. 47 – 8.

54- cf. lefkowitz – font (1982) , pp. 244 – 6.

55- millar (1977) , pp. 456 – 8

56- macurdy (1932) , p. 205.

57- E. g. , the titles awarded to and coins issued by the women in elagabalus, family , balsdon (1962) , p. 160 ; cf. p. 142.

58- E. g. , antonina is alleged to have got her husband belisarius's life spared through theodora's intervention: procopius, secret history, 4.

59- wharner (1976) , pp. 285 – 6

60- perhaps one reason theodora's contemporaries (llike cleopatra's) disliked her is that she of ten second to function literally an well an figuratively as co-ruler, oaths, for example, being sowrn to Justinian and Theodora jointly- though not too much should be made of this either: see bury (1923) , II, pp. 30f.

للمزيد راجع:

- *Balsdon, J. P. V. D. (1962), Roman Won en: their history and habits, London cantarella, E. (1981), L'Ambiguo Maianno: condizione e imagine della donna nell, antichita greca e romana, rome.*
- *Dabue, D. (1972), civil disobedience in antiquity, Edinburgh, pp. 1-40*
- *Lacey , W. K. (1968) , the family in classical greece, London, repr. Auckland, 1980.*
- *Lefkowitz, M. R. , fant, M. B. , eds. (1982) , women's life in Greece and rome, London , pp. 63 – 69 , 205 – 14.*
- *Macurdy , G. H. (1932), Hellenistic queens Baltiomre*
- *Pomeroy, S. B. (1975), goddesses , whores , wives and slaves, new york.*

(٥)

زوجة الإله آمون[١] *Amon* في الأسرة الملكية الثامنة عشرة في مصر

جاي روبنز، أطلانتا، جورجيا

الهدف من هذه الدراسة تحديد وبلورة ما بلغنا من معلومات عن المهام الموكلة لزوجة الإله ووظيفتها في عهد الأسرة المالكة الثامنة عشرة، ثم نبحث باختصار وظائف ثلاث نساء ممن شغلنها.

أولاً: سوف أرسم صورة وصفية مختصرة للخلفية التاريخية؛ فالأسرة الحاكمة الثامنة عشرة التي سنتناولها لم تكن سوى امتداد للأسرة المالكة السابعة عشرة التي يمكن تحديد تاريخها بشكل تقريبي عام ١٦٥٠-١٥٦٥ ق. م. وعلى الرغم من أن حكام الأسرة المالكة السابعة عشرة استخدموا لقب الملك، فإنهم لم يحكموا سوى جنوب الصعيد بعاصمته طيبة[٢] ***Thebes***، أما الشمال فكان في يد الهكسوس[*] [٣] ***Hyksos*** الذين وصلوا لمصر السفلى من سوريا وفلسطين.

وبينما يبدو أن الشمال والجنوب تعايشا في سلام تام، فإن الحكام في طيبة اتصفوا وبشكل متزايد بالصلف والعناد في هذا الموقف، وقد يكون ذلك عائدًا لأسباب اقتصادية، رغم أن النعرة القومية ربما تكون قد لعبت دورًا.

(*) يفسر المؤرخ مانيتو ***maneto*** اسم الهكسوس الذي أطلقه المصريون على هؤلاء القوم بأنهم ملوك الرعاة، غير أن الأرجح أن الكلمة تعني ملوك البلدان الأجنبية (حقا خاسوت) التي صرفت إلى هكسوس. (المترجمة)

والملك الأخير في الأسرة السابعة عشرة، كاموسي(*) ***Kamoso***، ترك سجلا حافلا من الهجمات العسكرية على الهكسوس، والذي حقق فيها بعض النجاحات، لكن الأمر تُرك للملك الذي تولى بعده، أحمس(**) ***Ahmos***، ليكمل طرد الأجانب في وقت غير محدد من النصف الثاني من العام الخامس والعشرين من توليه العرش. والتاريخ المؤكد لا يمكن تحديده بدقة، ولكن يمكن أن نحدده بالتقريب في عام ١٥٥٠ ق. م.

وباستعراض وقائع هذه الفترة نجد أن أحمس هو أحد مؤسسي المملكة الجديدة والسلالة الحاكمة الجديدة، الثامنة عشرة. ورغم أن عائلته من طيبة. فقد نقل العاصمة الإدارية في الشمال، إلى ممفيس(٤) ***Memphis*** لأسباب جغرافية، إذ إن هذه المدينة تقع في نقطة التقاء مصر العليا بالسفلى، ومتاخمة لكل من الدلتا ***Delta***، التي كانت حينها المركز الاقتصادي للدولة، ونقطة التقاء الطرق البرية والبحرية للشرق الأدنى. وظلت طيبة على أية حال المركز الإداري الإقليمي لجنوب مصر. وأكثر من ذلك، فقد أصبحت المركز الديني لمصر كلها. أما الإله آمون، إله طيبة، فكانت أول إطلالة له بوصفه إلهًا قوميا في عهد الأسرة المالكة الأقدم بطيبة، أي السلالات المالكة الحاكمة الحادية عشرة، والثامنة عشرة في بداية الألفية الثانية، والتي كانت مرتبطة بالفعل حينها بإله الشمس رع ***AMON-RE***،

(*) ابن الملك سقنن رع حكم بين (١٥٨٠--١٥٧٠ق. م). (المترجمة)

(**) أمير طيبة الذي هزم الهكسوس وطردهم من مصر في ١٥٧٠ ق. م. وأصبح أول ملوك الأسرة الثامنة عشرة الفرعونية والدولة الحديثة لشن عدة حملات في جنوب فلسطين لملاحقة ملوك الهكسوس عند مدينة شاروحين، وأدرك أحمس أنه لن يأمن على حدود مصر الشرقية ماداموا قريبين منها، فلحقهم بجيوشه التي كانت تحت قيادة أحمس بن إبانا وفرضوا الحصار حولهم، حتى اضطروا للجلاء عنها وهكذا لفظت مصر الهكسوس أغرابا كما دخلوها. (المترجمة)

الإله القومي للمملكة القديمة التي اتخذ صورة آمون رع. مع انتصار خط آخر من أمراء طيبة، دُعمت مكانة آمون السامية. ونجاحات الأسرة المالكة الحاكمة السابعة عشرة والثامنة عشرة رُد فضلها لآمون، فالأسرتان هما أول من هزم الهكسوس وردهم على أعقابهم، وبعدها توالت الانتصارات التي حققها الملوك المحاربون للمملكة الجديدة، إذ إنهم وجهوا طاقتهم الهجومية نحو إرساء الهيمنة المصرية على منطقة سوريا وفلسطين، وأثرت الغنائم والعطايا معابد آمون، وأضحت في نهاية الأمر الأكثر ثراء في بقاع الأرض، وأصبح كهنتها هم الأقوى والأكثر نفوذا بلا منازع.

وبخلاف هذه الخلفية عن توسع الثروة والنفوذ لآمون وكهنته(*) نجد أنه لزامًا علينا أن نمنح زوجة الإله آمون لقب "طيبة"، لأن اللقب يربط في الحال بين من يحمله وبين الإله آمون ومدينته.

وقبل أن نتساءل ماذا يعني اللقب للمصريين من السلالة الحاكمة الثامنة عشرة، سيكون مفيدًا أن نفحص على عُجالة المادة التي لابد أن نستخدمها في بحثنا، ونوع المعلومات التي نأمل أن نحصل عليها منها. وبادئ ذي بدء يجب أن نؤكد على أننا نعتمد على فرصة قد نعثر عليها مصادفة، لدرجة أنه يجب أن نفترض وجود فجوات في الدليل، بل فجوات واسعة، إذ إن مثل هذه المعلومات الحيوية ببساطة لم تقاوم عوادي الزمن. والآثار الحجرية من المعابد، والأعمدة والمقابر والتماثيل حظوا بفرصة جيدة ليصمدوا في وجه الزمن، ولكنهم غالبًا عانوا

(*) للكهنة والكهان دور خطير في حياة الفراعنة، فقد كانوا على اختلاف طبقاتهم يقومون في المعابد بخدمات تحت أعلام الدين إلى جانب قيامهم بأعمال أخرى منها ما يتصل بالجيش وقيادته، ومنها الإشراف على مختلف الفنون والصناعة، وكانوا يعلمون الناس مختلف الحرف ويمارسون السياسة والأعمال العامة فنجد منهم الوزراء والكتاب والحكماء، بل منهم من تربع على عرش الملك. (المترجمة)

من عوامل التعرية أو من هجوم متعمد، مما قد يؤدي إلى فقدان تفاصيل مهمة. والأكثر من ذلك، أن هذه المباني خضعت لعوامل التعرية والتآكل، والكثير مما ينجو منها يكون مُهشمًا وفي صورة شظايا. وهناك أغراض أقل حجمًا، سواء كانت ملكية شخصية، مثل المزاهر، والجعران(ع) أو أغراضًا ومستحضرات التجميل والمجوهرات التي قاومت الزمن بشكل عشوائي، وغالبًا ليست أصلية، والمعلومات التي يقدمونها محدودة بكل معنى الكلمة. وقد تمدنا بعض المواد بنصوص طويلة مثل السيرة الذاتية للموظفين، والأبنية أو النقوش التي تحتفي بانتصارات الملوك، مع نقوش قصيرة مثل مقاطع من بعض المشاهد، والألقاب الشرفية، ومن المحتمل وجود مشاهد تمثيل دبلوماسي. وما لا نملكه هو النصوص، سواء الرسمية أو غير الرسمية، التي تشرح وضع زوجة الإله، أو أي وثائق أخرى، مثل الخطابات والمذكرات التي كُتبت من قبل النساء أنفسهن والتي يمكن أن تعطينا لمحة عن شخصياتهن. وهناك شك فيما إذا كانت هذه الأنواع من الوثائق متوفرة بالفعل.

وهذه المادة، ملكية أو خاصة، تأتي، بناء على ذلك، من المحيط الرسمي وتعكس النظرة الرسمية للأشياء، ولكن نادرًا ما تقدم شروح وتفاسير لها. لذا فإن نوع المعلومات المتناثرة هنا وهناك والتي يمكننا أن نلملم شتاتها عن زوجة الإله آمون سوف تضع في الاعتبار الوضعية الرسمية لها أكثر من كونها مجرد امرأة، رغم أنه من المحتمل أن كمية المواد التي قاومت عوادي الزمن عن كل زوجة من زوجات الإله توحي تقريبًا بأهمية هؤلاء النساء، وترتبط ببعضها بعضًا.

ورغم عدم جدوى طرح هذه الأسئلة التي لا يمكن للمادة المتوفرة لدينا أن تقدم لها إجابات شافية، فإنه يجب أن نكون قانعين بدراسة الوضع الرسمي لزوجة الإله آمون في السلالة المالكة الثامنة عشرة. أولاً: إن اللقب ستحمله نساء من العائلة الملكية، وإذا أخذنا بالمعنى الظاهري للقب فإنه يطرح معنى السيدة المُكرسة

لخدمة آمون، مع دور جنسي تلعبه اتجاه الإله. وبينما يمكن أن يستدعي ذلك رؤية أخرى عن العذراء المكرسة للرب وحده، ومن الواضح جدا أنه في السلالة الحاكمة الثامنة عشرة لم يكن ذلك المعنى مقصودًا، لأن اللقب يمكن استخدامه من قبل النساء اللاتى كنّ زوجات وأمهات للملوك. وهذا أدى إلى انبعاث سوء فهم عن دور زوجة الإله، التي لها جذور في الفكرة التي أصبحت متداولة في نهاية القرن الأخير فيما يتعلق بدور النساء الملكيات في عملية انتقال الحق في العرش. وهذا يثير اعتقادًا بأن الحق في العرش في مصر القديمة يسري عبر الخط الأنثوي، حتى يمكن للملك حتى ولو كان ابن سلفه وابن زوجة سلفه، أن يتمكن من إضفاء الشرعية على ادعائه الحق في العرش، وذلك بالزواج من "وريثة" مَلَكِية والتي ستكون ابنة الملك السابق من زوجته الرئيسية، وكذلك تكون تلقائيا الأخت أو الأخت غير الشقيقة للملك الحاكم. ومن ثم فإن الحق في العرش سوف يتحدد عبر الخط الأنثوي، ولكن وظيفة الملك سوف تمارس من قبل الذكر الذي تزوجته "الوريثة".

وترك اثنان من ملوك الأسرة الحاكمة الثامنة عشرة، حتشبسوت[٦] ***Hatshepsut*** وأمنحتب الثالث[*] ***AmenhotepIII*** نقوشًا تصور أسطورة مولدها الرباني المقدس. وفيها يروى كيف أتى الإله آمون لأمهاته وآبائه بملوك المستقبل. وفكرة الملك الذي كان الطفل الجسد للإله الذي كان مع مطلع تولي الأسرة الحاكمة الثامنة عشرة هو آمون، ورغم أن رع كان إله الشمس الأقدم، أرست تقاليد ثابتة الأركان، وربما قد طبقت على كل الملوك من الأسرة المالكة الثامنة عشرة. وهنا، وكما كان يعتقد، تولد

(*) أمنحتب، اسم عرفت به طائفة من فراعنة مصر وهم أمنحتب الأول (١٥٢٤ – ١٥٤٥) ق. م والثاني (١٤٠٦ – ١٤٣٩) ق. م، والثالث (١٣٦١ – ١٣٩٨) ق م، والرابع (١٣٥٨ – ١٣٧٧) ق م، وقد حرف الإغريق الاسم إلى أمنوفيس. (المترجمة)

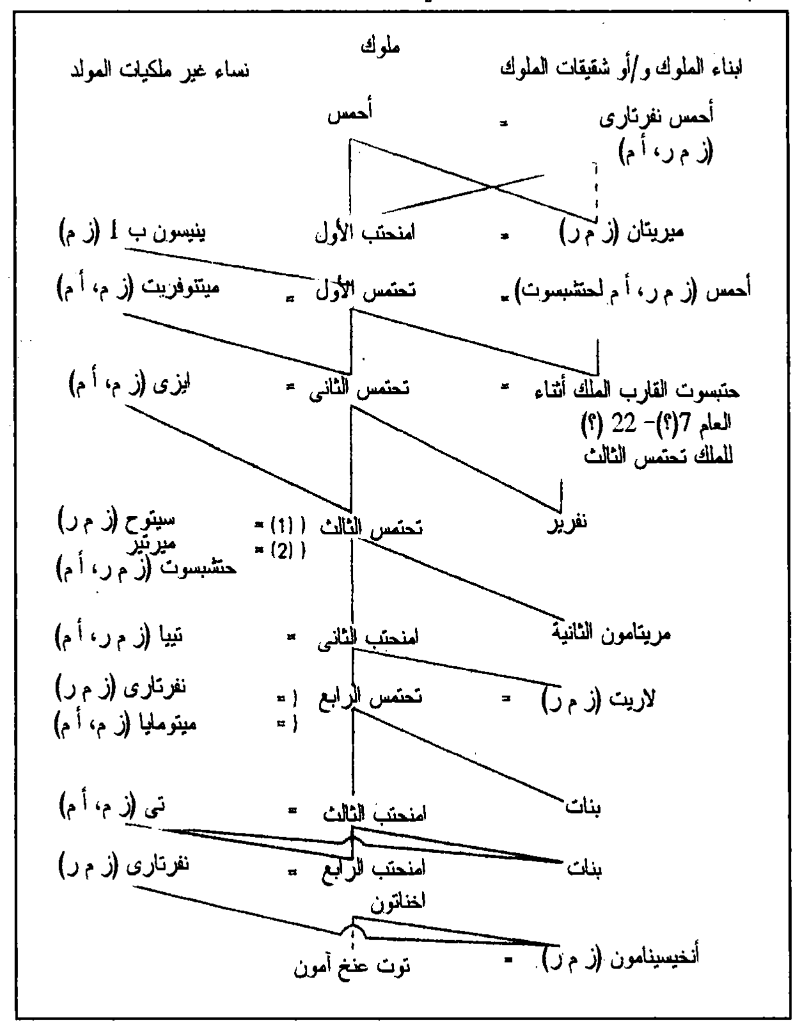
شعور بأن زوجة الملك فعليا هي زوجة الرب آمون، وارتبط اللقب بنظرية "الوريثة"(*) وأضاف الشرعية على مُلْكِها. وليس كل حاملي اللقب أمهات لملوك، ولا حتى زوجات لهم، لذا من المفترض أن اللقب ميز "الوريثة" المختارة، بمعنى أنه قُدر لابنة الملك أن تكـــون زوجة الملك الرئيسية على أمل أن تكون أما للوريث.

وإذا كانت هذه النظرية دقيقة وصحيحة وصادقة؛ فإنه يجب على كل ملك أن يتزوج من امرأة ملكية المولد، كما يجب أن يكونا معًا خطا تنحدر منه مباشرة السلالة الملكية. ولأن الملوك المصريين كانوا متعددي الزوجات، فتلقائيا يعتبر علماء المصريات أن "الوريثة" لابد أن تكون زوجة الملك الرئيسية، وإذا لم يكن الأمر كذلك سيكون من المستحيل اختبار صحة هذه الفكرة. والزوجات الثانويات غير الرئيسات يندر ذِكْرُهن، وإذا كان من الممكن للملك أن يجعل من أي امرأة زوجته الرئيسية، شريطة أن يتخذ من حريمه "وريثة" موثوقًا من أصلها، سيكون من المستحيل أن نكتشف دليلاً يؤكد أو ينفي وجودها. وعلى أية حال، وإذا كان بإمكان الملك أن يطالب بالعرش فقط عند زواجه من "وريثة" فربما يمكننا أن نتوقع أن هذا سوف يكون جزءًا من الأسطورة الرسمية لمسألة القرابة إذا وجدنا في الآثار ما يقدم دليلاً على ذلك. ولأننا لم نعثر على هذا الدليل، فإن ذلك يقوض أساس هذه النظرية. واختبار بسيط لأصول أنساب السلالـــة الملكيـــة (شكل ١-٥) يبين أنـــه لا يوجد مثل هذا الخط من الملكات "الوريثات". ورغم أن زواج الأشقاء بشقيقاتهم يجري في الأسرة الملكية الثامنة عشرة، فإنه لم يمارس بشكل دائم، كما تفترض النظرية. وفي الحقيقة أن نظرية "الوريثة" كلها تأسست على نظرية غير ثابتة وهشة جدا، وأنها مثال لفكرة اعتبرت مُسلمة دون أن تخضع لدراسة ناقدة.

(*) حتى تضفي حتشبسوت الشرعية على وراثتها للحكم أوحت لأتباعها بقصة نشروها بين الناس وسجلوها على جدران معابدهم في الدير البحري بطيبة الغربية، وأكدوا أن آمون رع أنجبها بنفسه، وأن أباها البشري تحوتمس الأول ارتضى هذه النبوءة، وأعلنها شريكة له في الحكم خلال حياته، وأوصى لها بالملك بعد وفاته. (المترجمة)

الشكل (١-٥): شجرة عائلة ملوك السلالة الحاكمة الثامنة عشرة، من أحمس حتى توت عنخ آمون (١٣٥٠ – ٥٦٥ ق. م)، تظهر زوجات الإله آمون مع وضع خط لتحديد زوجات الملك الرئيسيات (زم ر) وزوجات الملك (زم) وأمهات الملك (أم).

والشكل التوضيحي يُقرأ من أعلى لأسفل، مع تتبع الخط الذي يمر من الوالد (أم أو أب) للطفل، والخط المنكسر يعني أن البنوة غير مؤكدة.



١- أول ابن – لها في عهد والدها.

٢- آخر زوجة مثبتة للإله في الأسرة الحاكمة الثامنة عشرة ووجد اللقب في الآثار ترجع لعهد ابنها، ولقب زوجة الإله تم إحياؤه في الأسرة الحاكمة التاسعة عشرة لسيتر ***Sitre*** زوجة المؤسس.

٣- تم إثباتها فقط مع نهاية عهد والدها.

ومن ناحية، تعود جذور هذه المسألة إلى فريزر ***Fraser*** وكتابه "الغصن الذهبي ***Golden Bough*** ". يقول فريزر: إن كل الذكور المصريين تزوجوا من شقيقاتهم، وإنه على الرغم من أن الإرث يبدو أنه كان ينتقل من وإلى الابن، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لدور الابن المزدوج بوصفه ابنًا لأخت أبيه وزوجًا لابنة أبيه، بمعنى أن الإرث ينتقل عبر الخط الأنثوي. وفي تلك الأثناء تقريبًا عثر على نصوص في قبر أحد الرجال يدعى باهيري ***paheri***، وفيها تتبع لأصوله التي تنحدر من الخط الأنثوي. وعلاوة على ذلك، وفي قضية تعيين البنوة، نجد أن العديد من المصريين ذكرت أمهاتهم فقط. وكل ذلك أوحى للدارسين بأن المجتمع المصري كان في ذات يوم مجتمعًا "أموميا" حيث تتحدد الأنساب عبر العامود الأنثوي، وأن ذلك كان خلافًا للنظام "الأبوي"، ولكن التوجهات "الأمومية" طلت برأسها وبرزت أكثــر مــا برزت بشكل ملحوظ في العائلة المالكة، حيث ظلت النساء تحمل الحق في العرش.

واليوم، نجد أن عمل فريزر وأتباعه لا يمكن قبوله دون نقد، من ثم فإن الأصول الأولى لنظرية "الوريثة" تجعل عملية إعادة تقييمها ضرورية. وعبارة فريزر الجوهرية هي أن كل الرجال المصريين تزوجوا من شقيقاتهم، أمر غير حقيقي بشكل جلي.

والفكرة ليست فقط غير واقعية وإنما أيضًا غير عملية، بل يُطرح الآن أن الزواج بالشقيق من الأب والأم كان نادرًا، هذا إذا كان موجودًا أصلاً في مصر الفرعونية(*). ورغم أنه من غير المعروف لماذا أرجع بعض المصريين البنوة(**) لأمهاتهم فقط، فإنه من الواضح أنه يوجد تفسيرات ممكنة أخرى بجانب احتمال وجود التوجهات "الأمومية" داخل المجتمع. وسبب اهتمام باهيري بانحداره عبر الخط الأمومي بما كان يرجع إلى أن جده الأعلى المهم هو بطل حروب الهكسوس كان ينحدر من هذا العامود.

وباتت الطريقة التي استخدموا فيها مصطلح "أمومي"، وفكرة أن المجتمعات البدائية كانت أصلاً أمومية وأن العديد من المجتمعات الأمومية تحتوي على رواسب من النظام الأسبق شيء يقبله الأنثربولوجيون اليوم.

وإذا عدنا لزواج الأخ / الأخت داخل الأسرة الملكية، ونظرنا فيه، وإذا تأملنا أصل الأنساب للأسرة الحاكمة (الشكل ١ – ٥)، سيكون واضحًا أنه حينما شاع هذا النوع من الزواج، كان الأمر إجباريا. فوجود مثل هذا الزواج كان واحدًا من أساليب الدعم الرئيسية لنظرية "الوريثة"، ولكن يمكن تناوله بالدراسة بطريقة أخرى. وهذه المصاهرات لا توجد بين الناس غير الملكيين، ولكنها تجري بين الآلهة. وهذا نتيجة لما ورد في أسطورة الخلق وفيها ينجب الإله الخالق زوجًا من

(*) أي التي يحكمها فرعون، وكان الفرعون المصري منذ بداية الأسرات وهو رأس الدولة قولاً وعملاً، تركزت السلطات العليا كلها في عقده الذي يسمى برعو ***PAR -AAM***، وبرنيسو ***PER-WESIO***، وحرَّف العبرانيون لفظ برعو إلى فرعون لاختلاط الباء بالفاء في اللهجات القديمة ثم أضافت اللغة العربية إليه نونًا أخيرة. (المترجمة)

(**) ***Filial*** المتعلق بالذراري أو الخلف، ***filiation*** أي هذيان تَبنٍّ ينسب فيه المريض نفسه لأسلاف خياليين، ويلاحظ بكثرة على من لديه ميل لإنكار أصله الحقيقي أو الذي يتجاهله. (المترجمة)

الذرية الذين بدورهم ينجبون ذراري أخرى، وهكذا، وفي أسطورة الخلق، ولكن ليس بالضرورة بعدها، يكون اختيار الشريك مقصورًا على الأخ أو الأخت. وبناء عليه، فمن خلال زواج الأخ بالأخت، فإن الملك يبعد نفسه عن دائرة من يحكمهم ويقترب من دائرة الآلهة المقدسة.

ولأنه ليس هناك دليل على وجود "الوريثة" سواء على نقوش الآثار أو في أنماط عمليات الزواج الملكي، فإن فكرة انتقال الحق في العرش عبر العامود الأنثوي لابد من استبعادها. وهذا يؤثر بوضوح على فهمنا للقب زوجة الإله، والتي ارتبطت بشدة بنظرية "الوريثة"، وربما بقيت مرتبطة بالمرأة التي وقع عليها الاختيار كي تكون أما للملك القادم. واختيار اثنين من دورات الميلاد التي قاومت عوادي الزمن، تبين، مع ذلك، أن أمّ الملكين في الدورتين لم يطلق عليها لقب زوجة الإله، ومن ثم فيجب علينا أن نقبل بأن لقب زوجة الإله لا علاقة له بأسطورة المولد الإلهي للملك. والنظر للقضية من منظور عملي، يجعل من الممكن أن نقول إن توسط الملكة في دورة الميلاد لابد أن يجعلنا حريصين على استعادة الماضي، بمعنى أن أميرًا واحدًا فقط تبوأ العرش يمكن أن تطبق عليه الأسطورة، وأصله الإلهي معروف. وبوجود والدته التي شاركت فيه، بالطبع، ربما تحرف لقب والده الإله بشكل ارتجاعي، ولكنْ هاتان الحالتان لم تكونا كذلك.

وبناء على ما سبق، لابد أن ننبذ ليس فقط نظرية "الوريثة" ولكن ننبذ أيضًا أي محاولة للربط بين لقب زوجة الإله وأسطورة الميلاد الرباني للملك، ولابد أن نبحث عن مغزى اللقب في موضع آخر. والبراهين الأسبق تعود إلى المملكة الوسطى ***middle kingdom***، أي بالعودة ٢٠٠ عام قبل السلالة الحاكمة الثامنة عشرة، ومنهم من يحمل أسماء لنساء غير ملكيات، ولكن لأنه لا يوجد اسم إله مصاحب لأسمائهن، يكون من غير المؤكد أن الإله آمون هو المقصود. وفي بداية

العهد الأوسط كانت زوجة مين *min*(*) معروفة، ومن المملكة القديمة فصاعدًا، نجد أن لقبًا متعلقًا بالأمر، وهو مرتبط بالعبادة المقدسة الإله، ظهر في الطوائف الدينية للآلهة الأخرى. وفي السلالة الحاكمة الثامنة عشرة استخدم لقب زوجة الإله من قبل النساء بالأسرة الحاكمة وعُرف أنه يشير إلى آمون بوصفه تجسيدًا للصورة الكاملة لزوجة الإله آمون، ولكن اللقب يبدو غالبًا وببساطة مجسدًا لزوجة الإله.

وأول زوجة ملكية للإله والتي لم يعرف عنها شيء قط هي أحمس نفرتاري ***Nofretary***، زوجة الملك أحمس، مؤسس السلالة الحاكمة الثامنة عشرة. وأثناء تبوئها هذه المكانة، سُنّ قانون تشريعي رسمي لوظيفة زوجة الإله لأحمس نفرتاري. ومن يرثها. وعرف ذلك من وثيقة تسمى عامود الوهب ***Donation***، الذي شيد في معبد آمون(**) بالكرنك ***Karnak***. وعلى الرغم من عدم وجود اتفاق مطلق على ما يحمله العامود من تضمينات، فإنه في الأساس وثيقة تشريعية تهب البضائع والأراضي لمن له صلة بوظيفة زوجة الإله لتظل تتمتع بها مدى الحياة.

واتضحت طبيعة هذه الوظيفة من خلال العديد من المشاهد التي تجسد حياة الأسرة الثامنة عشرة حيث توجد كاهنة تدعى زوجة الإله تشارك في شعائر تجري بالمعبد مع كهنة ذكور، لذا فهي تبدو جزءًا من موكب الكهنة. وتظهر وهي تخضع

(*) إله الخصب عند المصريين القدماء، وهو في صورة إنسان منتصب عضوه الذكرى، وكانت أخميم بونوبوليس ***panopolis*** عند الإغريق مركزًا لعبادته، كما عبد في قفط ***coptos***. ويضع على رأسه تاجًا بريشتين مستقيمتين مثل آمون. (المترجمة).

(**) المعبد المصري المخصص لمعبود بعينه مثل معبد الأقصر المخصص لعبادة آمون، وتتكون أجزاؤه الرئيسية الثلاثة من فناء ذي أروقة وبهو ذي أعمدة ومقصورة أو مقصورات متعددة. وكانت معابد الدولة يتصدرها صرح ذو برجين تنتصب أمامه أحيانًا مسلتان ترمزان إلى عبادة الشمس، كما كانت تتقدم الصرح تماثيل عدة ضخمة للملك الذي شيد المعبد يتراوح عددها بين تمثالين وستة تماثيل. (المترجمة)

لعملية التطهير في البحيرة المقدسة قبل الدخول للمعبد، وشوهدت تشارك في شعيرة استدعاء الإله لتناول وجبته، كما تشارك في شعيرة اللعنة، وفيها تحرق رمزًا للعدو، وتكون حاضرة عندما ينذر صندوق من الملابس للإلاهة ودجيت *widget*. والأقدم من هذه المشاهد يعود لعهد أمنحتب الأول، والكاهنة تدعى بوضوح أحمس نفرتاري، وفي مشاهد أخرى من عهدي حتشبسوت وأمنحتب الثالث، لم يذكر اسمها الكاهنة.

وفي جميع هذه المشاهد ترتدي الكاهنة باروكة قصيرة تلائمها وعليها حزمة ألياف معقودة خلف الرأس وتتدلى أطرافها، وهي مشتقة من زي الكاهنة في المملكة الوسطى وليست لها أي علاقة بزي وشارة أمهات الملوك وزوجاتهم وأحيانًا بناتهم. وهنا يتضح أن زوجة الإله كانت كاهنة.

وفي البداية حملت اللقب نساء كن أعضاء في الأسرة الحاكمة بحكم المولد، لدرجة أن حاملات اللقب في عهد الحاكم الأوحد تحوتمس الثالث كن جميعًا بنات الملك أيضًا. وأثناء عهد الحاكم المطلق تحوتمس الثالث وحتى تحوتمس الرابع، كان هناك ثلاث من حاملات اللقب لم يكن من الأسرة الحاكمة بالميلاد ولكن بالزواج فقط، مما يطرح فرضًا بالتحول من الميلاد الملكي إلى العضوية البسيطة في العائلة المالكة (الشكل١–٥). وبعد ذلك اختفى اللقب من العائلة المالكة وحتى بداية الأسرة التاسعة عشرة.

وزوجات الإله أحمس، ونفرتاري، وحتشبسوت ونفر ***Nefrure***، خلفن وراءهن عددًا كبيرًا من الوثائق التي استخدمت فيها لقب زوجة الإله مرارًا وتكرارًا باعتباره لقبهن الوحيد في أغلب الأحيان. وبين نهاية حكم حتشبسوت

ونهاية حكم تحتمس الرابع[*] ***Thutmos iv*** تشير الأدلة من الآثار إلى أنه لم يكن هناك نساء ملكيات لهن نفس التأثير أو المنزلة. بينما كانت أم كل من أمنحتب الثاني ***Amenhotpe II***، وأمنحتب الرابع وأخناتون[٧] ***Akenaton*** ربما لم يكن من الواجب اعتبارهما جديرتين بالاهتمام، فقد وثقت مكانتهما في مرات أقل، ونادرًا ما يطلق عليهما بشكل بارز لقب زوجة الإله، ونادرًا ما يشار إليهما بهذا اللقب وحده. ومما لا شك فيه أن زوجتي أمنحتب الثالث وأخناتون وهما الملكتان تي ***Teye*** ونفرتيتي[٨] ***Nefertiti***، يمكن وضعهما في نفس درجة الاعتبار التي نالتها زوجتا أحمس، ونفرتاري وحتشبسوت، ولكن، في هذه الأثناء، لم تعد النساء تستخدمن لقب زوجة الإله. ومن ثم بلغ استخدام هذا اللقب أوجه في الأسرة الثامنة عشرة، وذلك من حكم أحمس إلى حتشبسوت " وهي فترة تبلغ تقريبًا ٨٠ عامًا. ولابد أن أتناول ثلاثًا من النساء الملكيات اللاتي حسب الأدلة كُنّ أهم من حمل اللقب في ذلك الوقت.

وعامود "الوهب" لحكم الملك أحمس الذي ذكر آنفًا هو أول الوثائق الرسمية التي قاومت عوادي الزمن وتناولت أحمس نفرتاري زوجة أحمس، وتقدمها بوصفها شخصية حظيت باهتمام بالغ. والأدلة التي تعود لزمن أحدث، أي أواخر حكم أحمس، تدل على أن أحمس نفرتاري أبدت اهتمامًا بمشاريع زوجها في مجال البناء والتعمير، ونُحت عمودان من الحجر الكلسي في محاجر المعصرة ***Masarr***، عبر النهر من ممفيس ***Memphis*** مسجلاً تاريخ إعادة فتح المحجر عام ٢٢. وفوق

(*) تحتمس الرابع (من – خبرو – رع) ***1406-1398*** ق م ، وهو فرعون مصري من فراعنة الدولة الحديثة التي بدأت عام ***1575*** ق م، اعتلى العرش ولم يكن صاحب حق في وراثته، فهو لم يكن أكبر أبناء أبيه، إنما وجد فيه المبشرون بدين الشمس بغيتهم فحبكوا له نبوءة وجدت قصتها على لوح بين يدي أبي الهول. تعرف بلوحة الحكم ملخصها أنه سيبلغ العرش بإرادة (رب المشرق والمغرب) وأعانه الكهان على ذلك – وتزوج من أخت ملك ميتاني. (المترجمة)

كل نص وارد بالعامود حفر خرطوش(*) عن أحمس في المركز، ويحاذي من كلا الجانبين خرطوشًا لحاملة اللقب المطلق أحمس نفرتاري، ومن ثم يرينا ذلك مدى انخراطها في هذا الأمر. كما يظهر اسمها أيضًا في مقالع الألباستر(٩) بالقرب من بوصرى **Bosra** بالقرب من أسيوط **Assiut** . والعامود الملكي الذي وجد في أبيدوس(١٠)**Abydos**، وكيف حرص على موافقة نفرتاري على خططه. ومن المحتمل أنها لها نفس العلاقة التي لأحمس بتيتشيري **Tetisheri** وهو ما يفسر اهتمامها بالأمر، ولكن ربما يعكس ذلك أيضًا اهتمامًا أكثر عمومية بمشاريع الأبنية الدينية. وهذا الإسهام لم يُسَجّل مثله لأي ملكة أخرى في هذا العهد، وقد يرجع إلى وضعها بوصفها زوجة للإله. واستخدام مصطلح "ملكة" للإشارة إلى كل من أمهات الملوك وزوجاتهم الرئيسيات؛ لأن هؤلاء النسوة استخدمن نفس الشارات ونفس الألقاب، وظهرن في أنواع متشابهة من المشاهد.

وفي عهد ولدها أحمس الأول، ساهمت نفرتاري بالأحجار لبناء معبده(**) الذي تحفظ فيه الجثث في طيبة **Thebes** ، مما يدل على استمرار اهتمامها بعمليات التشييد الخاصة بالطائفة الدينية. وبنى أمنحتب أيضًا معبدًا على شرف أمه لإيواء طائفته التي تؤدي الطقوس الجنائزية. ويوجد بعض الأدلة على أن معظم أعضاء

(*) مصطلح أطلقه العلماء الأوربيون عامة والفرنسيون خاصة على الإطار الفرعوني المزخرف الذي يشتمل على اسم الملك الجالس على العرش أو الملكة، وهو يتكون من أنشوطة (حبل ذي فرعين نهاياتهما مربوطتان على شكل عقد. (المترجمة).

(**) نشأت التقاليد المعمارية في مصر مرتبطة بالتقاليد الدينية حتى كان لها هي الأخرى قداسة دينية تفرض عدم المساس بها. ولم ينظر المصريون إلى المعابد على أنها قصور الآلهة التي تنصب فيها تماثيل لهم، ولا على أنها قلاع لهذه الآلهة فقط، وإنما نظروا إليها أيضًا نظرة رمزية تجسيدًا للأفق السماوي الذي بزغ منه إله الشمس ليعمر العالم بضوئه، وهكذا كان المعبد في نظر المصريين القدماء بيتًا للإله. (المترجمة)

الأسرة الملكية كان لطائفتهم الدينية مكان في معبد إيداع الجثث الخاص بالملك الذي ارتبطوا بشخصه بشكل وثيق. وهذا المبنى المنفصل لنفرتاري أكد على ما تتمتع به من وضعية خاصة.

وعاشت نفرتاري زوجة أحمس حتى عهد تحوتمس الأول تتمتع بنفس الاحترام والهيبة، رغم أن تحوتمس كان على الأرجح لا ينتمي إليها (شكل٥-١). وهي تظهر على أحد أعمدة هذا الملك الذي يرجع إلى العام الأول من عهده. وهناك تمثال لها شيده تحوتمس، في معبد الكرنك[١١] ***karnak***. ويذكر عامود خاص بالفعل موتها "عندما أبرأت ساحة نفرتاري، زوجة الإله أحمس أمام الإله الأعظم، سيد الغرب، فحلقت إلى السماوات العلى"، ولكن لم يذكر تاريخ ملك أو اسمه.

ووجد عدد من الأغراض الشعائرية التي نُذرت لنفرتاري في معبد الكرنك الشمالي، الدير البحري ***Deir el Bahri***، وأبيدوس ومعبد حتحور[١٢] ***Hathor*** في سرابيط[*] الخادم ***Serabit el khadim*** في سيناء ***Sinai***. ونذر ملوك وملكات أُخَر أيضًا مثل هذه الأغراض، ولكن – زمنيا وعدديا – كانت أحمس نفرتاري على رأس القائمة، وربما هي التي أرست قاعدة هذا التوجه. وانخراط أحمس نفرتاري في الطائفة الدينية، سواء في تشييد المباني لإيواء أفرادها أو في أداء شعائرها من خلال نذر النذور التي استخدمت في أدائها تظهر بجلاء، ويمكن للمرء أن يخمن أن ذلك يرتبط – جزئيا – بمركزها بوصفها زوجة الإله.

(*) منطقة أثرية تقع جنوب شبه جزيرة سيناء، ذهبت إليها البعثات المصرية ابتداء من الدولة الوسطى ٢١٣٤ ق. م. لاستخراج الفيروز. بها معبد للمعبود (حتحور) ومعبد آخر للمعبود (سوبد). عثر فيها على كثير من النقوش المنحوتة في الصخر، وكثير من اللوحات من الدولتين الوسطى والحديثة (٢١٣٤) ق م. وعثر على عدد من النقوش المعروفة باسم السينائية أو البروتوسينائية، وهي أصل لكثير من الأبجدية الفينيقية. (المترجمة)

وفي المشهد الذي تعمل فيه أحمس نفرتاري، بوصفها زوجة للإله، لا تحمل ألقابًا ملكية، ولكن من إجمالى ألقابها بوصفها ملكة يأتي لقب زوجة الإله في المقام الأول. وأظهرت دراسة عن استخدام الملكات للألقاب أنه عندما يختار لقبًا واحدًا ليظهر قبل الاسم، فمن المهم اختيار اللقب المهم، وفي معظم الأحوال يتم اختيار لقب زوجة الملك، أو زوجة الملك الرئيسية، أو أم الملك. وتمتعت أحمس نفرتاري بحمل هذه الألقاب الثلاثة، ولكن نَدُر استخدامها لهم بوصفها ألقابًا وحيدة، مفضلة عليهم لقب زوجة الرب أو الإله. ولا يوجد ملكة أخرى، فيما عدا حتشبسوت، استخدمت لقب زوجة الإله فقط مثلما فعلت أحمس نفرتاري. ومن الواضح أن أحمس نفرتاري اعتبرت وضعها بوصفها زوجة للإله مهمًا جدا وربما معادلاً لوضع الملكة. والعدد الكبير من الجعران الذي يحمل ألقابا والتي منَ المفترض أنها تعود إلى أهمية وضعية زوجة الإله يَدل على أن من يحمله يتمتع بقدرة إدارية هائلة، والتي ربما تعني نفوذًا اقتصاديا كبيرًا، أو على الأقل، بالنسبة للنسوة اللاتي حملنه.

وستار أحمس نفرتاري، يبدو أنه أُسْدل، ليس على ابنتها ميريت آمون *Meritamun* التي لم تحظ سوى بتوثيق واهٍ، وإنما أيضًا على حتشبسوت، ابنة تحوتمس الأول. وبينما كان تحوتمس وبشكل واضح الخليفة المختار والشرعي لأمنحتب الأول، فإنه على الأرجح إما أنه كان ابنه وإما أخاه، ومن المحتمل أنه لم يكن ذا أصول ملكية على الإطلاق، وفي هذه الحالة، فإن رابطة الدم بين حتشبسوت وأحمس نفرتاري تكون منعدمة.

وعُرف القليل عن حتشبسوت في عهد أبيها، تحوتمس الأول أو أخيها وزوجها تحوتمس الثاني. وهناك عمود أثري غير محدد تاريخه ومن عهد أحدث يظهرها حاملة للقب زوجة الملك الرئيسية، وزوجة الإله، ولكن يبدو أنها حظيت بظهور ضعيف إلى أن توفي تحوتمس الثاني. والسيرة الذاتية لأحد موظفي هذا

العهد تنص بوضوح على أن تحوتمس الثاني "صعد للسماوات العلا وتوحد مع الآلهة. واعتلا ابنه العرش بوصفه ملكًا للقطرين، وحكم على كرسي من أنجبه. وقريبته، زوجة الإله، حتشبسوت هيمنت على شئون الأرض"، (حسب مصطلحاتنا، كانت حتشبسوت عمة/ خالة/ زوجة أبي تحوتمس الثالث. والمصطلح المصري المستخدم هنا، الذي يترجم تلقائيا "أخت"، فرع(*) للنسيب الأنثوي). ولأن تحوتمس حكم لعهد طويل وصل تقريبًا لنحو ٥٤ عامًا، فربما يجعلنا ذلك نستنتج أنه أتى للعرش صبيا، وأن حتشبسوت كانت وصية عليه(**)، وحينها برزت حتشبسوت في المادة التي عثرنا عليها. وكانت لا تزال تظهر على الآثار بوصفها امرأة ترتدي شارة وتستخدم ألقابًا مثل زوجة الملك الرئيسية، رغم أنها، مثلها مثل أحمس نفرتاري، لم تستخدم سوى لقب زوجة الإله قبل اسمها. وعلاوة على ذلك، على أية حال بدت حتشبسوت في المشاهد المستوحاة من أيقونات الملوك، واستخدمن ألقابًا كانت على غرار تلك التي استخدمها الملوك والتي لقبت نفسها "حاكم". والموظفون الرسميــون استخدموا الألقاب والعبارات التي تحتوي تلقائيا على لقب زوجة الإله أو سيدة القطرين. هذا اللقب الأخير هو المرادف الأنثوي للقب ملك القطرين، ويستخدم في الألقاب التي حملتها الملكات الأخريات للسلالة الحاكمة الثامنة عشرة، ولكن استخدامه بوصفه لقبًا وحيدًا يبدو أنه مثال آخر على تبني استخدامه ملكيا.

(*) ***Collateral***، فرع ، فرعي ، فرع يخرج من المحور، يصف هذا الاصطلاح الفرد المرتبط بالدم لسلالة من الأشقاء، والذي ليس منحدرًا من نفس أصل الأسلاف المباشرين. فأول ابن عم أو ابن خال هو المثال الأوثق ارتباطًا للفرع. كذلك يعني الاصطلاح "غير المباشر" عندما يطلق على أصل الانحدار هذا للفرد. (المترجمة)

(**) ***Regent***، شخص يحكم خلال غياب أو عجز أو عدم أهلية حاكم أو ملك على الحكم. (المترجمة)

وبينما كانت حتشبسوت ما زالت وصية على ابنها، كان لديها زوج من المسلات(*) استخرجت من مقلع للحجارة ونُصبتا في الكرنك. وبعمل ذلك طبقت مرسومًا كان امتيازًا أو مقصورًا على الملك، ومن ثم فقد دعمت وضعها كوصي فعلي وكحاكم لمصر برسمها على الأيقونة الملكية، وبالألقاب وبالتصرفات.

وعلى الصعيد الحكومي العملي، يمكننا تصور أنها اختارت بعناية الموظفين الذين كانوا يخدمونها والتي كان عليها أن تضع ثقتها فيهم، والبعض كان حديث التعيين، ولكن من المفترض أنهم جميعًا كانوا ذكورًا على وفاق معها ذوقًا وطبعًا ومزاجًا، وارتبطت أقدارهم لحد ما بقدرها، لأن مع أي تغير في الحكم، كان الموظفون دائمًا يجابهون احتمالية عدم قبول الحاكم الجديد لهم. وهنا نتساءل إذا كان هؤلاء الموظفون قد ينتابهم القلق يومًا على مصائرهم عندما يأخذ تحوتمس الثالث بزمام أمور الحكم بنفسه.

وحدث في وقت ما أثناء حكم تحوتمس- لا يتجاوز السنة السابعة- أن توقفت حتشبسوت عن الظهور وهي حاملة الألقاب والشعارات الخاصة بالملكة، واستعاضت عنها بحمل لقب له خمسة أوجه خاصة بالملك، وعلى مستوى الأيقونات على الأقل ظهرت في زي ذكوري يرتديه عادة الملك.

وافترضت ذات مرة أن حتشبسوت استولت على العرش؛ لأنها اعتبرت حالها كآخر من يمثل الخط الملكي النقي الذي ينحدر عبر "الوريثات" منذ بداية

(*) *Obelisks* ، كلمة من أصل إغريقي، ومعناها حرفيا "سفود" أو خنجر / خنجرية "وهي تقابل في العربية مسلة وتستعمل للعامود الطويل الضيق من الحجر. الذي يكون عادة من الجرانيت، وله قمة مشكلة على هيئة هرم وينصب رأسيا بوصفه قاعدة ، وكان يقام اثنان على ما بني فى مدخل كثير من المعابد المصرية، وهي رمز لعبادة الشمس. (المترجمة)

السلالة الحاكمة، بينما كان تحوتمس الثاني والثالث مجرد ابنين لمن يسمون بالخليلات. وإضافة إلى ذلك، فإن ادعاءها بحقها في تولي سدة العرش كملك من قبل والدها أُخذ على معناه الظاهري. والآن نعرف أنه لم يكن يوجد هناك خط للملكات "الوريثات"، كما نعرف أن الرواية الخاصة بتتويج حتشبسوت في حياة والدها لا بد أنها رواية خيالية أو محض افتراض، لأن خليفة تحتمس الأول(*) كان تحتمس الثاني، وأثناء حكمه، ظهرت حتشبسوت بوصفها زوجة رئيسية له فقط، ولكونها ظهرت دون فروق بينها وبين الملكات رفيقات للملك، فإن وضعيتها تغيرت فقط مع تولي تحوتمس الثالث.

ومن المفترض أن حتشبسوت كانت تقصد أن تنقل الحكم للملك الشاب عندما يعتبر بالغًا بالقدر الذي يؤهله للانفراد بالحكم، ولكن، مثلها مثل العديد من الأوصياء على الملوك، ربما وجدت مسألة التخلي عن السلطة شيئًا بغيضًا، ولكنها بالكاد استطاعت أن تطيل مدى وصايتها على الملك لأمد غير محدود، وبالكاد وئدت مساعدة ابن أخيها؛ لأنه كان وسيلتها للحصول على الهيمنة والنفوذ. وكان هناك، رغم ذلك في مصر القديمة، نظام يعطي الحق لملكين أن يتوليا الحكم في نفس الوقت، وفي الأصل، أُرسي هذا النظام حتى يتسنى لملك أن يَهْرَم وأن يشارك وريثه في العرش، حتى يتمكن من إحراز انتقال سلس للسلطة من حاكم لآخر. والآن استخدمت حتشبسوت هذا النظام وتُوّجت ملكة مع حملها لكل الألقاب الملكية كاملة، دون أن تنحي تحوتمس من الملكية. وظل ملكًا إبان فترة حكمها، وتواريخ الوصاية التي استخدمت أثناء حكمها المشترك كانت تخصه. ورغم أنه كان يظهر

(*) غا - خبر - كا - رع - (١٤٩٥ - ١٥٢٤) ق م. فرعون مصر من فراعنة الدولة الحديثة التي بدأت حوالي عام ١٥٧٥ق م بالأسرة الثامنة عشرة. ولم يرث العرش، وإنما بلغه عن طريق الزواج من البيت المالك ، استطاع إثر بلوغه العرش أن يمكن لمصر سلطانها، فبلغ به الشلال الرابع جنوبًا. (المترجمة)

في الأغلب آنذاك على الآثار بشكل أقل من والدته حتشبسوت، وظهر بجوارها في المشاهد التي رسمت في المعابد، حتى في معبدها الذي تودع فيه الجثث، واستخدم اسمًا الملكين معًا من قبل عدد من الموظفين ليكون على رأس آثارهما. وكانت حتشبسوت، في كل الأحوال، الشريك البارز بامتياز.

والدراسة الدقيقة للآثار حيث يُذْكَر اسما حتشبسوت وابنتها نفرر معًا، تبين أنه في معظم الأحوال كانت حتشبسوت تُلَقب بزوجة الإله، بينما لم تحمل ابنتها "نفرر" هذا اللقب، وأنه عندما تُسمى "نفرر" بزوجة الإله تُسمى حتشبسوت بلقب الملك. ولذا يبدو أن حتشبسوت سلمت وظيفة زوجة الإله لابنتها، عندما حملت لقب "ملك".

ومن بين جميع بنات ملوك السلالة الحاكمة الثامنة عشرة، برزت "نفرر" من خلال عدد كبير من البراهين الموثقة ومن خلال استخدامها شارات تخص الملكة من آن لآخر، وفوق كل ذلك، من خلال استخدامها الدائب تقريبًا للكوبرا الملكية(*) التي ترتديها فوق جبهتها، وهو ما تم توثيقه على الآثار المعاصرة باعتباره امتيازًا تفردت به هي فقط دون سواها من الأميرات.

ومن المؤكد أن "نفرر" لم تُذْكَر في عهد والدها، تحوتمس الثاني ولكنها برزت مع حصول أمها على الوصاية. وكثير من شواهدها، على أية حال، تعود لعهد والدتها. ومنذ ذلك الحين، برزت "نفرر" في المشاهد المسجلة في المعابد تتبع والدتها، التي وهبت، باعتبارها ملكة، للإله. ويندر - ولكن لا يختفي - أن تظهر النساء من السلالة الملكية أكثر من الملكات في مثل هذا النوع من المشاهد. وفي مثل هذا المشهد، دُعيت "نفرر" باسم زوجة الإله، وترتدي الباروكة القصيرة،

(*) ***Uraeus*** الكوبرا الملكية هي رمز للملكية في مصر الفرعونية وكان الفرعون يضعها فوق جبهته، مرتبطة بتاج واحد أو بتيجان ملكية أخرى ترمز لقوته وعلو شأنه. (المترجمة)

وربقة من الألياف من النوع الذي ترتديه الراهبة كما ذكر آنفًا وكما مدت أيضًا معبد الوادي الخاص بوالدتها بالأحجار، وهو ما يحيي ذكرى الإمدادات من الأحجار التي بعثت بها أحمس نفرتاري لمعبد ولدها.

والعدد الكبير من جعران نفرتاري يتجاوز بكثير ما لبنات الملوك الأخريات وما لكثير من الملكات. والقليل من الجعران كان يحمل فقط ألقاب ابنة الملك، أو أخت الملك، ولكن الأغلبية يستخدمون لقب زوجة الإله، ولابد أن ذلك يرتبط بهذه الوظيفة وبوضعيتها.

وأكثر الآثار روعة لـ "نفرر" عامود في سرابيط الخادم في سيناء، والآن هي متحف القاهرة، الذي تظهر عليه "نفرر" وخلفها يقف راعي شئونها سنموت(*) ***senenmut*** فقدم النذور للربة حتحور، وما يلي ذلك تقريبًا غير مقروء، وترتدي "نفرر" التاج ذا الريشة المزدوجة على غطاء رئيسي مرسوم عليه النسر الذي كانت شارة المُلك. ويرجع تاريخ العامود إلى عام ١١ تحت رعاية "نفرر"، زوجة الإله. ويرجع هذا التاريخ فعليا إلى عهد الوصاية على تحوتمس الثالث، وحتى لو كان ذلك صحيحًا، فلم يذكر في أي مكان آخر اسم الملكة أو أميرة يعود لها هذا التاريخ.

ما الذي يجب أن نستنتجه عن هذه الأميرة؟ إن مظهرها الذي نتبينه في مشهد النذر الذي تصاحب فيه والدتها ليس بالكثير على ابنة ملك إلا أنه نادر. وافترض هنا، على أية حال، أن وظيفة "نفرر" هذه كانت حيوية بالنسبة لحتشبسوت. وباعتبارها ملكًا أنثى، لم يكن بمقدار حتشبسوت أن يكون لها زوجة رئيسية، ولكن في طقوس معينة كان لزامًا بالنسبة لأم الملك أو زوجته الرئيسية أن

(*) أشهر رجالات مصر في بلاط الملكة حتشبسوت، وراعي شئونها السياسية، أشرف على جميع أعمالها وربى بنتيها. وأقام في الكرنك مسلتيها وشيد لها معبدها الجنائزي الرائع في الدير البحري. (المترجمة)

تكون ماثلة في صحبة الملك أو الأقل شيوعًا جدا أن يصاحب الملك ابنته. ولأن والدة حتشبسوت كانت متوفية في ذاك الحين، احتاجت ابنتها "نفرر" لتلعب هذا الدور. (هذا ربما يفسر لماذا لم تتزوج "نفرر" قط أخاها تحوتمس الثالث). وتفسير ما ورد على عامود سيناء بشعاره الخاص بالملكة، وعام الوصاية الذي ينسب لـ"نفرر"، أكثر صعوبة. وربما شيد العامود بأمر من سنموت، راعي الأميرة "نفرر"، التي ظهرت على نقوشه. وعدد كبير من آثاره التي تربط بينه وبين الملكات تدل على أنه علق أهمية كبيرة على علاقته بها. وربما كان يحاول ببساطة أن يقوي هيبتها ويعززها وبالتالي هيبته. وليس من المحتمل أن العامود يجسد الوضعية الرسمية الأميرية؛ لأنه بني خارج مصر، ولا يوجد أي تلميح على الوضعية محل المقارنة للأميرات على الآثار من داخل مصر نفسها.

وتاريخ وفاة "نفرر" ليس مؤكدًا. وربما قد صورت الأميرة في الأصل على عامود الملك تحوتمس الثالث، الذي يعود تاريخه لبداية حكمه الفردي دون وصاية أمه، وقد تم تغير الاسم إلى سيتوح ***Sitioh*** ، الزوجة الرئيسية الأولى لتحوتمس الثالث، ولكن اللقب الوحيد الذي منح لها هو زوجة الإله، وهو أهم لقب حملته "نفرر"، والذي لم يثبت أن "سيتوح" حملته قط.

وبعد "نفرر" نجد أن لقب زوجة الإله لم يحظ بمثل هذه الأهمية مرة أخرى في السلالة الحاكمة الثامنة عشرة، وانقرض اللقب في نهاية الأمر في الأسرة الملكية. وتطور المنصب بشكل واضح ليكون له أهمية دينية واقتصادية على يد أحمس نفرتاري. ومن المحتمل أنها كانت تعمل بوصفها رفيقة للملك، أي حتشبسوت، خليفتها، استخدمت المنصب بوصفه قاعدة انطلقت منه لتحقيق مطامعها للإساءة وإلحاق الضرر بالملك، وفي هذه الحالة يمكننا أن نستبصر أنه مع اختفاء حتشبسوت و"نفرر"، اتخذ تحوتمس الثالث خطوات لتقليل مهام المنصب لتكون

مقصورة على مهام الطائفة الدينية والتأكد من أن المنصب لا يمكن أن يستخدم مرة أخرى بوصفه قاعدة ينطلق منها هيمنة ونفوذ يجب أن يقتصرا على الملك.

وأود أن أختم دراستي بتأمل مختصر للمجتمع الذي أفرز مؤسسة زوجة الإله مع وضع عدة نقاط في الاعتبار، وهي النقاط التي أفرزها النقاش حول هذا المنصب.

إن مؤسسة منصب زوجة الإله تطورت داخل مجتمع كانت النساء فيه محل احترام اجتماعي وتشريعي. ولا يوجد ما يدل على ممارسة سياسية لتمييز عنصري ضد النساء. وتبين المشاهد في المعابد اختلاطًا بين الرجال والنساء ابتداء من الفلاحين والفلاحات وهم يعملون في الحقول إلى الطبقات الرسمية وهم يحتفلون بأعيادهم. ومن أجل استخدام لفظ أفضل، يستخدم علماء المصريات غالبًا لفظ حريم الملك، ولكن لا توجد أدلة على وجود الخصيان وكل ما يتعلق بالحريم. وتشريعيا يمكن أن تتملك المرأة، وتُجْرِي المعاملات التجارية، وتعالج القضايا القانونية، وتوصي بحكم حقها الشخصي. ورغم جملة هيرودوت التي تقول: "لم تشغل امرأة منصبًا كهنوتيًا" لعبت النساء دورًا محددًا في إقامة الشعائر والطقوس الدينية كعازفات للصلاصل(*)، وكمنشدات، وكراهبات.

والطريق إلى النجاح والنفوذ الرسميين يكمن، على أية حال، في معرفة القراءة والكتابة وأن تصبح كاتبًا عامًا. وليس مؤكدًا أن التعليم كان متاحًا بشكل عام للنساء وأنهن لم يكن لديهن مكان في البنية البيروقراطية ككل. ولا يوجد سبب يدعونا للاعتقاد بأن النساء من الأسرة المالكة كانت استثناء بطريقة أو بأخرى. رغم أنه من الصعب قبول فكرة أن النساء اللاتي تناولناهن بالمناقشة لم يكن لديهن مهارات القراءة والكتابة التي تتطلبها بعض جوانب مناصبهن حتى وإن لم يتلقين تعليمًا في الصغر.

(*) *Sistrum*، آلة نقر موسيقية مخشخشة تتكون من ملفات معدنية مربوطة بإطار معدني استخدمها قدماء المصريين. (المترجمة)

ونظرًا لتمتع النساء بوضعية مميزة في مصر القديمة، اجتماعيا، وشرعيا، وطقوسيا، إن لم يكن سياسيا، ولن يكون هناك مدعاة للدهشة عندما نجد أن المرأة شغلت مناصب دينية مهمة، ولكن علينا أن نكون واضحين في أن ما تمتعت به النساء من مكانة رفيعة بشكل عام لم يكن يستند إلى الأسس الأمومية التي ظلت قائمة. والعادات والتقاليد المصرية توضح أن النموذجي هو أن ينتقل المنصب، بما فـــي ذلك الملكية، من الأب للابن، ولا يوجد أي تلميح إلى أن النساء لعبن أي دور في ذلك.

وإذا أنكرنا أن النساء من الأسرة المالكة وزوجة الإله تحديدًا يلعبن دورًا في تمرير العرش وإضفاء الشرعية على دور الملك، حينها لابد أن نتساءل كيف تم ذلك أولاً: لابدُ أن نتخلص من عادة إطلاق أحكام ذاتية باستخدام مصطلحات مثل "مغتصب" أو "غير شرعي" أو "غير حامل لدماء ملكية" اعتمادًا على الاستخدام الغربي له، وإنما علينا أن نبدأ بالتنقيب عن الدليل المصري. وقد يكون من المحتمل أن لا نعثر أبدًا على إجابة؛ لأن المصريين أخذوا بالنظام على أنه مسلم به، ولم يسجلوا شيئًا عنه.

وعلى أية حال، نجد أنه عندما وضعنا هذا السؤال عن شرعية الخلافة جانبًا بعيدًا عن أي استفسار عن أدوار النساء الملكيات أو عن زوجة الإله، بدأنا نحصل على إجابات مقبولة لما طرحناه من أسئلة تخص طبائعهن. ويمكننا أن نرى حينها أن منصب زوجة الإله عُهد به لنساء من الأسرة المالكة هو منصب كهنوتي يتميز عن دور الزوجة الرئيسية للملك.

وتبين مؤسسة منصب زوجة الإله أنه من خلال الأدوار الشعائرية تمكنت النساء في مصر القديمة من الحصول على قدر مؤكد من النفوذ. وعلى أية حال، فإن الافتقار للتعليم حال دون انخراطهن إلى النظام البيروقراطي، بينما المنصب

المطلق للملك حرم عليهن من قبل الأسطورة الرسمية للملكية حيث لم يسمح للنساء بأن يصبحن ملكات. وحتشبسوت- وكذلك عدد قليل من النساء- استطعن عبر التاريخ المصري أن يشغلن هذا المنصب، ولكن ذلك لم يكن ليتم إلا من خلال تبني دور مذكر للملك. وبناء على ما سبق، وبينما حظيت النساء في المجتمع المصري بوضعية مميزة، لم يتمكّن من الحصول على المساواة السياسية مع الرجال.

الهوامش

(٥)

١- من أشهر الآلهة في مصر القديمة، ولا يعرف كيف وصلت عبادته إلى طيبة. وفي عهد الأسرة الثامنة عشرة عُرف بصفته راعيا لمدينة طيبة، كبير الآلهة في مصر، وساد الاعتقاد بأن الفضل في انتصارات الفراعنة إنما يرجع إليه. وكان كهنة آمون يتمتعون بنفوذ كبير يفوق سلطان الفراعنة. قام أخناتون آمون، بثورة دينية استهدفت أساسًا القضاء على عبادة آمون، ولكن لم يقدر لها النجاح. وسرعان ما استعاد كهنة آمون نفوذهم القديم إثر تولي توت عنخ آمون الحكم. وصُور آمون في هيئة رجل ملتحٍ يضع على رأسه قلنسوة فرعونية بريشتين طويلتين، أو له رأس كبش، ومن حيواناته المقدسة الكبش والإوزة. ومُثل آمون في هيئة آدمية وأحيانًا يمثل برأس بقرة. وقد تزوج من "موت" ***Mout*** إلهة ببلدة قريبة من الكرنك. ويمكن تتبع مسيرة ارتقائه في سلك الألوهية من خلال تفقد معابده المتعددة، والإلمام بالثروات الطائلة التي اكتنزها كهنته. (المترجمة)

٢- عاصمة مصر العليا منذ الأسرة الحادية عشرة الفرعونية. بها أعظم مجموعة من الآثار في العالم مثل معابد الكرنك والأقصر والدير البحري، وأضخم مجموعة من التماثيل الجرانيت للملك رمسيس الثاني ومقابر الملوك الفراعنة. كما توجد بها أيضًا معابد الآلهة آمون وموت خونسو وبتاح. وعلى حافة الجبانة بالبر الغربي توجد سلسلة طويلة من معابد الجنائز أهمها معبد أمنحتب الثالث. كما يوجد معبد الدير البحري الذي شيدته حتشبسوت، وهو قائم على ثلاثة مستويات متتالية. (المترجمة)

٣- قوم آسيويون نزحوا إلى مصر حوالي عام ١٧١٠ق م، وكان ملوك مصر في ذلك الوقت – وهم ملوك الأسرة الرابعة عشرة (نهاية الدولة الوسطى) – ضعافًا، فأمكن لهؤلاء القوم أن يؤسسوا لهم عاصمة في الدلتا باسم أفاريس. وعندما ازدادت أعدادهم استطاعوا غزو مصر عسكريا في عام ١٦٨٠ق. م، فتم لهم حكم الدلتا ومصر الوسطى حتى مدينة القوصية (محافظة أسيوط)، وطال حكمهم في مصر في أرجح الآراء إلى أن بدأ سقننرع ***seqenenre***

أحد ملوك الأسرة السابعة عشرة يطاردهم في حرب لا هوادة فيها، وواصل ابناه كاموس *kamos* ومن بعده أحمس مطاردتهم حتى حدود فلسطين. (المترجمة)

٤- منف أو ممفيس ومعناه بالمصرية القديمة "من نفر" الحائط الأبيض وهي عاصمة مصر في أقدم عصورها، وكانت المركز الرئيسي لعبادة الإله بتاح، كما كانت مقر الجيش المصري بعد ازدهار طيبة. مكانها الآن (ميت رهينة). وعندما قام أحد ملوك مصر الأوائل ويعرف باسم "مينا" أو "نارمر" بتوحيد الدلتا والصعيد، واختار هذا المكان ليكون عاصمة للوجهين القبلي والبحري، وظلت منف العاصمة الرسمية لمصر الموحدة طوال عصر الدولة القديمة وفترات عصر الانتقال الأول وبعض فترات عصر الدولة الوسطى. وكانت منف مركزًا دينيا مهما لعبادة الإله بتاح إله الفنون وزوجته الإلهة سخمت وابنها نفرتم. (المترجمة)

٥- حشرة من فصيلة الخنفساء، تستخدم تميمةً، وتعد أعجوبة في نظر القدماء المصريين الذين كانوا يعتقدون أن هذه الخنافس الوليدة مثال لجيل يتولد تلقائيا؛ لأن ذكر الخنافس هو الذي يصنع وحده كرة الروث؛ ولأنهم لا يشاهدون أنثى الخنافس. وأصبح الجعران يرادف الإله حيبيرا ورمزًا للقوة التي تدحرج قرص الشمس عبر السموات ورمزًا للشمس المحرقة، وكانت الجعارين المصنوعة على شكل قلب من الحجر الأخضر والمركبة على حلية من الذهب توضع على قلب الميت بينما يُتْلَى فصل من كتاب الموتى أثناء القيام بالمراسم الجنائزية، والجعران هنا يعني البعث، وكما أن الشمس تولد من جديد فإن روح الإنسان سوف تبعث مرة أخرى. استخدم في مصر بوصفه تعويذة حظ ورمزًا للروح. (المترجمة)

٦- ملكة مصرية ابنة للفرعون تحوتمس الأول من زوجة رئيسية، وكان المفترض أن تخلفه على العرش، ولولا أن سوابق حكم الملكات في مصر القديمة لم تشجعه، وزوجها من أخ لها غير شقيق تولى العرش بعده واسمه تحوتمس الثاني، وبعد وفاته استأثرت بالملك وحدها بعد أن أقصت عنه تحوتمس الثالث، ولقد حرصت حتشبسوت على الظهور بمظهر الرجال، إذ كانت التقاليد المقدسة تفرض أن يكون ملك مصر ابنًا للإله آمون. فأشاعت أن آمون حل بأمها ضيفًا وأخبرها قبل أن يتركها بأنها ستضع ابنة لها صفات الآلهة جميعًا. لذلك ارتدت ملابس الرجال ووضعت لحية مستعارة، وأمرت بأن تصور في صورة فرعون ملتح بلا نهدين، وسمت نفسها باسم "ابن الشمس" و"سيد القطرين" غير أن النقوش بقيت تشير إليها بضمير

المؤنث أحيانا، كما نرى في معبدها بالدير البحري. ولم تمضِ أعوام حتى أثبتت حتشبسوت أنها من خيرة حكام مصر. (المترجمة)

٧- أخناتون – آخ – إن – أتن ومعناها جميل مع قرص الشمس (١٣٦٢ - ١٣٨٠) ق. م، فرعون مصري قديم أقام ديانة التوحيد لعبادة معبود واحد هو قرص الشمس "أتن" أو "آتون" نقل أخناتون عاصمة ملكه من طيبة "الأقصر حاليا" إلى مدينة أخيتاتون مكان قرية تل العمارنة بمحافظة المنيا ومعناها "أفق قرص الشمس" ***Akhetaton. Anc. city*** وقد صاغ أخناتون أناشيد للإله أتون تعتبر قمة في نوعها، وكانت زوجته هي الملكة الجميلة نفرتيتي. وكان النحت في عصره يتميز بأسلوب محاكاة الطبيعة، وقد خلفه الملك سمنخ كارع ثم توت عنخ آتون الذي غير اسمه إلى توت عنخ آمون بعد أن نبذت البلاد دين أخناتون الجديد. (المترجمة)

٨- زوجة الملك المصري أخناتون (أمنحتب الرابع - ١٣٦٩ق م) الذي نادى بالتوحيد، ولها تمثال نصفي رائع محفوظ في متحف برلين، وتمثال نصفي آخر في متحف الآثار بالقاهرة. (المترجمة)

٩- مرمر، يقصد به عادة كبريتات الكالسيوم (مادة الجبس) إلا أن الحجر الذي استخدم قديمًا والذي يسمى أيضًا مرمرا – هو من مادة مختلفة من حيث التركيب الكيميائي، إذ يتألف من كربونات الكالسيوم المتبلورة ***calcite***. والمرمر لونه أبيض ضاربًا إلى الصفرة، ويكون عادة مخططًا وقطاعاته رقيقة شبه شفافة. استخدمه الأقدمون بوصفه مادة للبناء وفي صنع الأواني والتوابيت والصحاف وغير ذلك. (المترجمة)

١٠- من أقدم مدن مصر العليا وتقع جنوب القاهرة بحوالي ٥٣٠ كيلومترًا بها مقابر من الأسرة الأولى ومن عصور أخرى، ويقع بها معبد أبيدوس الذي بناه سيتي الأول من الأسرة التاسعة عشرة (١٣١٧ق. م)، وعلى جدران هذا المعبد توجد ثبت أبيدوس ***table of Abydos***، وهو ثبت بأسماء ستة وتسعين ملكًا من فراعنة مصر منقوش على جدران معبد أوزوريس الذي بناه الملك سيتي الأول (١٣١٧ق. م). وقد لاحظ العلماء أن هذا الثبت أغفل ذكر ملوك الهكسوس. (المترجمة)

١١- وهو أكبر دور العبادة في العالم وكلمة الكرنك فارسية أطلقها العرب على قصر آمون وأصلها (خورنق)، وكان لدى المصريين القدماء أقدس دار. فيه عرش رب الأرباب آمون

ورمز وحدة البلاد الدينية والسياسية. وإليه كان يهرع المصريون القدماء فى سرائهم وضرائهم. وفيه كان فرعون يستوحي ربه. والكرنك مكون من عدة معابد، وضعت في أوائل الدولة الحديثة يزيدون عليها، ويغيرون فيها، ثم يتركونها للأجيال عجيبة رائعة. (المترجمة)

١٢- إحدى إلهات السماء في العقيدة المصرية القديمة، وسميت "عين إله الشمس"، فجعل منها المصريون إلهة للحب والموسيقى والرقص والجمال والروح. وأصبحت الإلهة الطروب عند النساء اللاتي جعلن منها أمّا وجعلن لها طفلاً إلهيا (إيجي) الذي يجلس في حجرها، وكانت مصر العليا الموطن الأصلي لحتحور. وتظهر حتحور برأس بقرة وبوجه سيدة مليحة وبين قرنيها قرص الشمس ورمزها الشخشيخة المقدسة ***sacredRattle***، وعثر على تماثيل صغيرة لها في الشام. كما يطلق اسمها على الشهر الثالث في التقويم القبطي ومن ألقابها سيدة العالم الآخر، ولها تماثيل برونزية كثيرة يجلس على ساقيها حورس الطفل وهي ترضعه. ومعنى حتحور "بيت حورس" وكانت حارسة مقابر الموتى. وترتبط ارتباطًا وثيقًا بأنيت وإيزيس ومسخنيت وفيديشت. وكان هناك سبع ربات يحملن اسم حتحور يظهرهن قرب مهد كل طفل يولد ويقسمن الحظوظ ويحددن مستقبل الوليد. (المترجمة)

للمزيد راجع

Background to 18th dynasty

Canbridge Ancient History, 3, 2 Part 1, Cambride, 1973, chs. 8 and 9

Women In ancient Egypt

Baines, H. and Malek, J (1980) , Atlas of Ancient Egypt, Oxford, pp. 204-8 cerny, J.(1954), Consanguineous marriages in pharaonic Egypt, JEA 40, pp23-9

Wenig, S. (1969), The woman in Egyptian art, New York, translation of id. Die Frau im alten Agypten, Leipzig, 1967

God's wife of Amun

Gitton, M. (1975), L'epouse du dieu Ahmes Nefertary: Documents sur la vie et son culte posthume, paris

Gitton, M. (1976),'Le role ses femmes dans le clerge d'Amon ala 18e dynastie'BSFE 75, pp. 31-46

Gitton, M. and Leclant, J. (1976), Gottesgemahlin', in LA 2, Wiesbaden, pp 792 - 812

الجزء الثالث

المرأة في المنزل

الدليل اللا أدبي(*) وإشكالية(**) - دراسة النساء في سياق(***) حياتهن المنزلية

(*) المقصود دليل لا يتعلق بموضوعات من صميم الأدب الذي يكتب بأسلوب يرتقي إلى ما هو أعلى من مجرد الإخبار أو السرد. (المترجمة)

(**) موقف به - وقد عرفنا عناصر معينة - يكون المطلوب أو المرغوب فيه أن تتعين العناصر الأخرى، وهي صفة تتعلق بموقف فيه الحاصل غير مؤكد، والمصداقية غير يقينية أو محصلة مشكوك فيها. (المترجمة)

(***) الظروف التي تحيط بعملية عقلية أو الأحوال الخاصة التي في أي وقت معين تحيط بشخص أو حدث وتؤثر في سلوكه، ومرادف في هذا المعنى ***surround*** (عندما نقصد أطوارًا نوعية جدا) , ***environment*** (كلفظ عام جدا). (المترجمة)

(٦)

مساكن النساء في اليونان القديمة: الدليل الأثري(*)

سوزان ووكر، لندن

إن العديد من المنازل التي تعود للعصر الكلاسيكي قد تم الكشف عنها الآن في أثينا(**) وأتكا *Attica*. والاكتشافات قد تم تدقيقها (جونز جونز، ١٩٧٥)، ولكن الدليل الذي عثر عليه من المواقع الأثرية لم يتطابق بعد مع ما تنامى إلينا من المصادر المكتوبة، والتي ألفناها في الكتابات الحديثة عن المرأة الأثينية وحياتها العائلية (على سبيل المثال: كتابا لاسي، ١٩٨٠، وجولد، ١٩٨٠). ورغم الحالة الرثة التي وجدت عليها معظم المنازل المنقب عنها، فمن الممكن أن نتوصل لبعض التضمينات عن سمات معينة لآثار وخرائب هذه البيوت وربط ما يوجد بها باعتباره نوعًا من الاستجابات من جانب قاطنيها، بما كان معاصرا وما اصطلح عليه من أعراف وإلهامات اجتماعية في ذلك الحين. والغرض من هذه الدراسة هو طرح طرق لإدراك الدليل الأثري وتفهمه عن النساء ومكانتهن في اليونان القديمة

(*) تهبنا معطيات الدليل الأثري معلومات عن التغيرات التدريجية للحضارة المادية، كما تسمح أيضًا بالاستدلال فيما يتعلق بجوانب قليلة من حياة الناس الداخلية. (المترجمة)

(**) تقع أثينا في سهل أتيكا على بعد أربعة أميال من مينائها بيريه، وأهم آثارها الأكروبولس الذي يحتوي على البارثينون والإكثيوم ومعبد أثينا، وقامت بعثات بالتنقيب في المركز المدني لأثينا (الأجورا *Agora*) منذ عام ١٩٣١. (المترجمة)

ومطابقتها بتلك التي حصلنا عليها من مصادر أخرى. وفي الآونة الأخيرة ثار جدل – لم يكن الأول من نوعه – حول الإبعاد والعزل والحجب المتعمد للنساء اللاتي ينتمين "لعائلات محترمة" عن الحياة العامة (جولد، ١٩٨٠)، والدليل على ذلك جليا في أثينا بالتحديد، رغم أن هذه الانطباعات ربما تكون شوهت من قبل مجموعة هائلة من الأدلة التي لم تترك يد البلى بعد آثارها فيها واستقيناها من مصادر شتى ودون أن نضاهيها بأي مدن يونانية أخرى. وهنا – وكما في مجتمعات أخرى – تمارس سياسة الحجب، يبدو أن "عزل النساء ربما كان شيئًا يأمله الناس في مكان محدد، ولكن ذلك كان يستتبعه حتمًا تكاليف مادية لا يقوى عليها الفقراء" (جيفري، ١٩٧٩، ص ٢٤).

إن عزل النساء قد يصبح بالتالي رمزا للوضعية الاجتماعية التي ينخرط فيها هؤلاء الذين في مقدورهم تحمل تكاليفها وأعبائها المادية، ويتنافس عليها آخـــرون، يفاضلـــون من أجل أن يحظوا بمكانة جديرة بالاحترام، وترى لاسي (ص ١٧٠) نموذجًا للنمط الأخير مجسدًا في إيفيليتوس ***Euphiletos*** الذي وجهت له تهمة قتل عشيق زوجته، والذي ذُكر وصفه لأجنحة بيته المتواضع في ليسياس ***Lysias***، الجزء الأول، ص ٩ : "يتكون داري من طابقين متساويين في المساحة، يشكل أحدهما مقرا للنساء والآخر للرجال": وهناك قصة استغلها جولد جيدًا للدلالة على إحجام الرجال المحترمين عن التطفل عن النساء اللاتي حجبن داخل المنازل، وهي عن "عضو في الحكومة الثلاثية الذي انخرط في مشاحنة من أجل تأمين عتاد فُقِد" (ديموسثينيس ***Demosthenes***، ***x1vii, 35 – 92***). وهذا العضو ينتمي لطبقة اجتماعية تم توثيق كل ممتلكاتها وثرواتها (دايفز، ١٩٧١) – والحقيقة أن العديد من

الأفراد الذين أمدونا بأدلة عن وضعية النساء الاجتماعية التي تفرض عليهن الفصل والعزلة في أثينا في العصر الكلاسيكي، عرفناه من خلال ما خاضوه من مشاحنات على إرث ممتلكات العائلة، وهي مشاحنات بلغت من الحدة مبلغًا وصل للانجرار للمحاكم. فالإبقاء والحفاظ على ثروة العائلة ربما كان في بعض الأحيان جوهريا جدا، وكذلك نقل هذه الثروة مع الحق في المواطنة الذي ينتقل من جيل لآخر هو الذي جعل الأثينيين يولون مثل هذه القيمة العالية للطفل الشرعي، وبالتالي عزل النســاء اللاتــي ينتمين للعائــلات الموسرة التي تلعب دورًا بارزًا في الحياة العامة الأثينية.

وقد نتعلم الكثير من مقالة زينوفون ("الاقتصاد"، ***Oeconomicus 7 -10***) حيث يروي إسخوماتشوس ***Ischomochos*** الوَجيه الأثيني، لصديقه سقراط ***Socrates*** الجولة التي اصطحب فيها زوجته، دون أن يذكر اسمها، داخل بيتها الجديد. ويصور البيت كمكان توضع فيه المنقولات التي نظمت ونسقت على أجمل ما يكون. وكان البيت نموذجًا مصغرًا لمصنع، حيث تحاك فيه الملابس من الصوف ويطهى فيه الطعام من المحاصيل، وهو أيضًا مشتل تترعرع فيه أطفال العائلة وتشملهم برعايتها وتؤهلهم لرعاية آبائهم وأمهاتهم عندما يبلغون الكِبر، وهم من سيرث (هذا الحق مكفول لهم إذا كانوا ذكورًا) كُلا من أملاك العائلة، والمواطنة الأثينية التي هي منتهى ما يشتهون وراثته (تشابس، ١٩٧٩). إن المنزل وهو الحرم المقدس الذي تحميه آلهة المنازل، تقوم على إدارة شئونه زوجة الشريف الأثيني، وهي المهمة التي ألقيت على عاتقها، ويفضل أن تكون الزوجة –

مع ذلك – أمية (الاقتصاد، ٧)[*]، ويتوقع منها أن تحمي الأسرة من مخاطر التراخي والكسل، والمرض، وإطلاق العنان للأهواء والشهوات، يعاونها الخدم في أداء المهام والواجبات المنزلية مثل طرح الأغطية والملابس في الشمس، وعجن الخبز (الاقتصاد، ١٥٠)، وهذا شاهد مثير على الوعي منذ القدم بالمشكلات التي تلاقيها المجتمعات الأخرى حيث تُعزل فيها السيدات الثريات عن العامة (جيفري ١٩٩١، ص ١٣٠).

وفي إدانة للبذخ والترف الذي اتسم به زمنه، أطرى ديموسثينيس على فقر الدور والمساكن وتواضعها في أثينا بالقرن الخامس قبل الميلاد، وامتدح ما (سيتبع ذلك من إذابة للفوارق بين منازل الوجهاء من المواطنين ومنازل الفقراء ***(01, 3II; onorganization xiii 29, against aristorcrates xiii,207)***، وحتى في الإمبراطورية الرومانية كانت روما، المدينة القديمة الشهيرة، مرادفة للشوارع والأزقة الملتوية والأحياء العشوائية ***(philostratos , life of Apollonius of tyrana, ii , 23)***، وليس المقصود الحط من قدر أو الانتقاص من المهندسين المعماريين الأثينيين، فتواضع المنازل الشديد يبدو وكأنه كان خيارًا حتميا، وحسب زينوفون (الاقتصاد، ٨) فإن "أكثر شيء يلحـق العار بالرجل (المتزوج) أن يمكث بداره ولا يشغل نفسه بشئون الحياة خارجه" ويقضي العديد من الأثينيين أوقاتهم في التجوال بين الأبنية الشعبية، والتي ما زال ركامها يذهلنا ويبهجنا، بينما تظل

(*) إن دونية المرأة طبيعيا وأخلاقيا كما تبدت في الملاحم هي بالدرجة نفسها من الوضوح وربما بدرجة أشد في الفلسفة، فالمرأة تُعرف بجسم أضعف من جسم الرجل وبقدر أقل على الاحتمال، عند فلاسفة اليونان من زينوفون إلى أرسطو مرورًا بأفلاطون، فرأى أفلاطون أن المرأة هي دون الرجل في كل شيء، ويقيم بين الجنسين تسلسلية تقابل العلاقة التي تقوم في العائلة وفيها يخضع العبد لسيده، والابن لأبيه. (المترجمة)

الزوجات حبيسات الأزقة الضيقة الكئيبة، إلا إذا انتمين إلى أسر يكفي ثراؤها لامتلاك إقطاعيات في ضواحي المدن أو في الريف، وحتى ذلك لم يكن سهل المنال في زمن الحرب، حيث انخرط الكثير من الأثينيين في أواخر القرن الخامس فيها، وخاضوا غمار المعارك.

والإحجام الواضح عن إنفاق الأموال على السكن المريح الوثير يؤكده الدليل الأثري. وقد لوحظ مما ذكر في التقارير الخاصة بالتنقيب عن المنازل الأثينية التي بنيت في القرن الخامس أن ما عثر عليه من أدوات وأغراض خزفية ومعدنية تشير إلى حجم الثروة أكثر مما تطرح قرائن تنم عن السياق المعماري السائد في تلك الحقبة (تومسون، ١٩٥٩، ص ١٠٣). والعجز عن استثمار الأموال في بناء منازل فخمة ربما كان فعلاً نتيجة للمحاولات المبذولة للانتقال إلى مبدأ النزوع إلى المساواتية(*) بين البشر، ولكن الطبيعة الانقسامية للمجتمع اليوناني في القرن الخامس يكشف عنها التوزيع غير المتكافئ للأرض والخاصة (دايفز، ١٩٧١). والمسكن المتواضع ربما كان تعبيرًا عما يحيط الأسر الأثينية من ضعة وفقر الحال، وهو المطلوب توفره في سلوك وملابس زوجات وبنات المواطنين الأثينيين، حيث تفرض أنواع شتى من الهيمنة والرقابة الشرعية بين الفينة والأخرى، (بلونارك، سولون **Solon**، ٤ – ٢١، همفريز، ١٩٨٠، ص ١٥٥).

إن تواضع مقاييس رسم المنازل وتواضع التجهيزات والأثاث شيء قد يسهل تقديره من المنازل التي تم الكشف عنها في عمليات التنقيب. وهناك سمات أخرى تكشف عن الأعراف الاجتماعية والاتجاهات السائدة نحو النساء ربما يمكن أيضًا

(*) الإيمان بقيمة المساواة بين الناس، وينطبق ذلك على الثروة والمركز والسلطة، وعلى تحديد حالات عدم المساواة ومحاولة معالجتها. (المترجمة)

أن نلاحظها في السجلات الأثرية، ويمكن تقييمها وعملية التنقيب قيد التنفيذ. والوظائف المعروفة للبيت الأثيني هي أن يكون مكانًا للعزل، ومأوى ومصنعًا لإنتاج ما يلزم الاستهلاك المنزلي(*) بما يكفل نوعًا من الاكتفاء الذاتي، وكل هذه الأشياء يمكن اقتفاء أثرها من ركام المنازل المتبقي.

هل هناك مدخل بين المنزل والضياع المجاورة؟ هل كان بالمنزل ماء يسد حاجته، على الأقل للاغتسال؟ فها هي زوجة إيفيليتوس تنزل للدور السفلي لتُحمم طفلها بماء من المفترض أن يسحب من بئر يقع في فناء الدار (إيسايوس، ٩٦) هل يوجد بالمنزل الإمكانيات اللازمة للطهي وتخزين الأغراض؟ هل يوجد مكان للغزل؟ وإذا كان المنزل بالريف هل تحيط به الأرض الزراعية الخصبة المنتجة؟

كيف يتم التعامل مع أجنحة المنزل الأقل أمانًا، مثل منطقة المدخل المفتوح على الشارع، وجناح أو مجلس الذكور المخصص لتناول طعام الغذاء ***Adrom*** حيث كان منع اللقاءات الغائبة عن الرقابة بين نساء ورجال ليسوا من ذوي القربى شيئًا ضروريا للغاية. (ديموسثينيس، ضد أيرجوس ***60638 , x1vii , Against Euergos***)؟ وهل كان لقاعة أو مجلس الذكور مدخل منفصل يؤدي للشارع؟ أم أنه في موقع قريب جدا من الشارع بحيث يمكن دخوله دون المرور ببقية المنزل

(*) تعتبر عبارة "الإنتاج المنزلي" بشكل عام أكثر من أداة تحليل، إنها طريقة للدلالة على مظهر لافت في بعض المجتمعات التي تتم دراستها من قبل علماء الإتنولوجيا:
إن الجماعة المنزلية لا تشكل فقط وحدة استهلاك، بل وحدة إنتاج السلع الأساسية. التنظيم المنزلي المحصور بالإنتاج – المُنجِز لصالح ومن قبل جماعة مقيمة – كان يحدد مرحلة أولى في تطور المجتمعات تسبق على أي حال ظهور اقتصاديات التبادل "ونمط الإنتاج المنزلي" هو نوع من النماذج المثالية التي تميز الاقتصاديات القبلية". (المترجمة)

واستباحته؟ هل كانت القاعة معزولة أكثر من أي جزء آخر بوجود صالة للانتظار؟ وكم غرفة يمكن رؤيتها من عند المدخل الذي سيجتازه أي رجل كي يصل لمجلس الذكور؟ وهل المدخل نفسه يخضع لحراسة بواب؟

وإذا قبلنا وجهة النظر المطروحة في حالة إيفيليتوس، وهي أن قاعات الحريم تقع في الدور العلوي، فإنه يجب أن تقبل حقيقة أن لا شيء بقي من المنازل التي نُقب عنها في أثينا وأتيكا، حيث يظل شكل الدور العلوي من بناء المنزل مسألة حزر وتخمين، ومع ذلك فإن حجرات الحاصل والتخزين، وقاعات المدافئ، وحجرات الشغل – حيث عثر على حامل المغازل – عرفت في عدد من المواقع، وارتباط النساء بتلك الغرف وثق جيدًا في الأدب الإغريقي المعاصر والأقدم عهدًا ***nomer , iliad , 22 , 440 : hesiod , works and days, 250 ff; aeschy lus ,***) ***Agamemnon , 95 , see also gould , 1980 , p. 48)***. كيف تتصل تلك الغرف بالمدخل وبقاعة الذكور؟ هل هناك دليل على وجود مدخل منها يؤدي إلى الدور العلوي؟

يمكن ملاحظة الكثير من هذه المواصفات في الخرائب الباقية. وسوف أتناول هنا أربعة منازل، أحدها عثر عليه في عملية التنقيب في أثينا. والآخر في أتيكا، ولغرض المقارنة سأتناول منزلين أحدهما حجري، حفظ بشكل جيد في إيبويا ***Euboea***، والآخر عصري، عُثر عليه في كميونة [قبيلة إسلامية في شمال نيجيريا]. وتم رسم كل منزل في خريطتين، الأولى أعدها منقب عن الآثار أو مهندس معماري بغرض النشر، وتَظهر الخرائط كما فُسرت في وقت التنقيب أو المسح. والثانية توضح المناطق الموجودة بالمنزل، والتي يطرقها الرجال بشكل دائم وتلك التي خصصت كأماكن للعمل أو مخادع للحريم. والدليل على الاكتفاء

الذاتي المتحقق للعائلة متوفر أيضًا. ونعود للمنزل الأول الذي نقبت عنه دورثي تمبسون ***Dorothy Thompson*** في أواخر الخمسينيات، ويقع على سفح المنحدر الشمالي لتل آريوباغوس[١] ***Areopagus Hill***، شمال الساحة الأثينية العامة ***Agora***[٢] مباشرة. وفي خريطة أخرى لنفس المنزل رسمها جون ترافلوس ***John Travols*** (أخشى أنها أدق مما قد يوصي به التاريخ الحرفي) يبدو واضحا علاقة هذه المجموعة المتلاصقة من المنازل بقاعات الطعام العامة في شمال ستوا ***stoa*** (الشكل ٦- ١).

وقد بني هذا الصف المتلاصق من المنازل في القرن الخامس عقب الحروب الفارسية ***Persian wars***، ومثلها مثل المنازل التي عرفت حتى الآن في أثينا وأتيكا بُنيت من الآجر الطيني، وترقد الجدران وقواعد الأعمدة على جزء حجري ناءٍ. وفي المنزل الشمالي الغربي من الممكن أن المجلس المخصص للذكور وقد بني بمنأى تام عن غرف المنزل الداخلية وبالقرب من مدخل منفصل وعندما قسم المنزل إلى قسمين منفصلين بعد عام ٣٠٠ قبل الميلاد بقليل، تم الفصل سابقًا بين القسمين العام والخاص بحائط (الشكل ٦-٢ أ و ب).

وهذا حل غير اعتيادي لمشكلة الفصل بين مجلس الذكور وباقي أجنحة المنزل، أما الترتيبات الأكثر تقليدية ومصطلحًا عليها وهي جعل مجلس الذكور به مدخلْ المنزل المطل على الشارع مباشرة يمكن أن نجده في سلسلة المنازل المتلاصقة التي تعود للقرن الرابع، ونُقب عنها في أو لينسيوس ***olynthus*** في شمال اليونان.

والمنزل الثاني الذي يوضح النقطة التي طرحناها من قبل في هذا المقال وهي أن العزل كان – لحد كبير – حقا مقصورًا على الأثرياء- وما يسمى منزل ديما ***Dema house*** في آنولويسيا ***Ano Liossia*** في شمال أثينا يبدو جليا أنه منزل

ريفي غير مأهول. ولا يوجد أي دليل يؤكد ممارسة الزراعة أو أي منشط إنتاجي آخر فيه، أو في أي مكان بالقرب منه.

وما عثر عليه من أدوات منزلية قياسية تشمل الوعاء الذي يستخدم في طقوس الزواج ***Lebes Ganikos*** وأقداح للخمر(*) ***Krater*** موشّاة بنقوش لمشاهد توحي بمباهج اللهو والاحتفالات التي تقام بقاعة الذكور ووجدت أدوات وأوعية منزلية سليمة وصالحة للاستعمال. وهذه الموجودات توحي بأن الأسرة التي سكنت هذا المنزل عائلة موسرة، وهنا يقع مجلس الذكور خلف فناء المنزل وبعيدًا عن المدخل (الشكل ٣-٦ أ). ومع ذلك فإن حجرة المدفأة وحجرة المشغل كانتا تقعان على أبعد مسافة ممكنة من مجلس الذكور، وعثر على بقايا سلم يؤدي إلى الطابق العلوي حيث المشغل بحيث يكون في إمكان حريم الدار أن يتحركن بحرية من طابق إلى آخر دون مغادرة المنطقة المخصصة لهن (الشكل ٣-٦ ب). وعلاوة على ذلك فإن بوابة البيت الرئيسية يحرسها بواب في كوخ ملحق بها وربما كانت المياه تصل المنزل عبر قنوات عُثر على آثار لها بالقرب منه. ويبدو أن المنزل سُكن بعد الحرب الأخمينية (وربما بعد معاهدة سلام نيكياس(**) ***Peace Of Nikias*** عام ٤٢١)، وهُجر بعد الهجوم على ديكيليا ***Dekeleia*** عام ٤١٣ وهذا ربما يعكس محاولة قصيرة المدى لإعادة شغل أرض العائلة بعد الإخلاء الجبري للأثينيين وقت الحرب.

ولأنه بني من الحجارة، فإن المنزل في ديستوس ***Dystos*** بإيبويا حفظ بشكل أفضل من الأمثلة الموجودة بأتيكا، فبعض حوائط الدور العلوي ما زالت تنتصب لارتفاع معتدل، وقد تم مسح المنزل في أواخر القرن الثامن عشر (ويجاند، ١٨٩٩)، وأعيد تدقيقه مؤخرًا من قبل ج. في لوس (لوس ١٩٧١، انظر أيضًا

(*) ***KARATER***، إناء لمزج الخمر بالماء عند الإغريق. (المترجمة)

(**) معاهدة بين أثينا وإسبرطة لإنهاء حرب البليبونيز، وسميت باسم القائد الأثيني نيكياس. (المترجمة)

لورنس، ١٩٦٧). وما زال المنزل إلى الآن قيد البحث والتنقيب ويتم تحديد عدد قليل في غرفة دون مخاطر. وهذه الغرف كبيرة الحجم رائعة البناء تقع بالقرب من حصن، ويعتقد أنها تخص أحد الموظفين، من ذوي المقام الرفيع، والأسلوب الماسوني(*) المستخدم في البناء يشير أن تاريخه يعود للقرن الخامس قبل الميلاد.

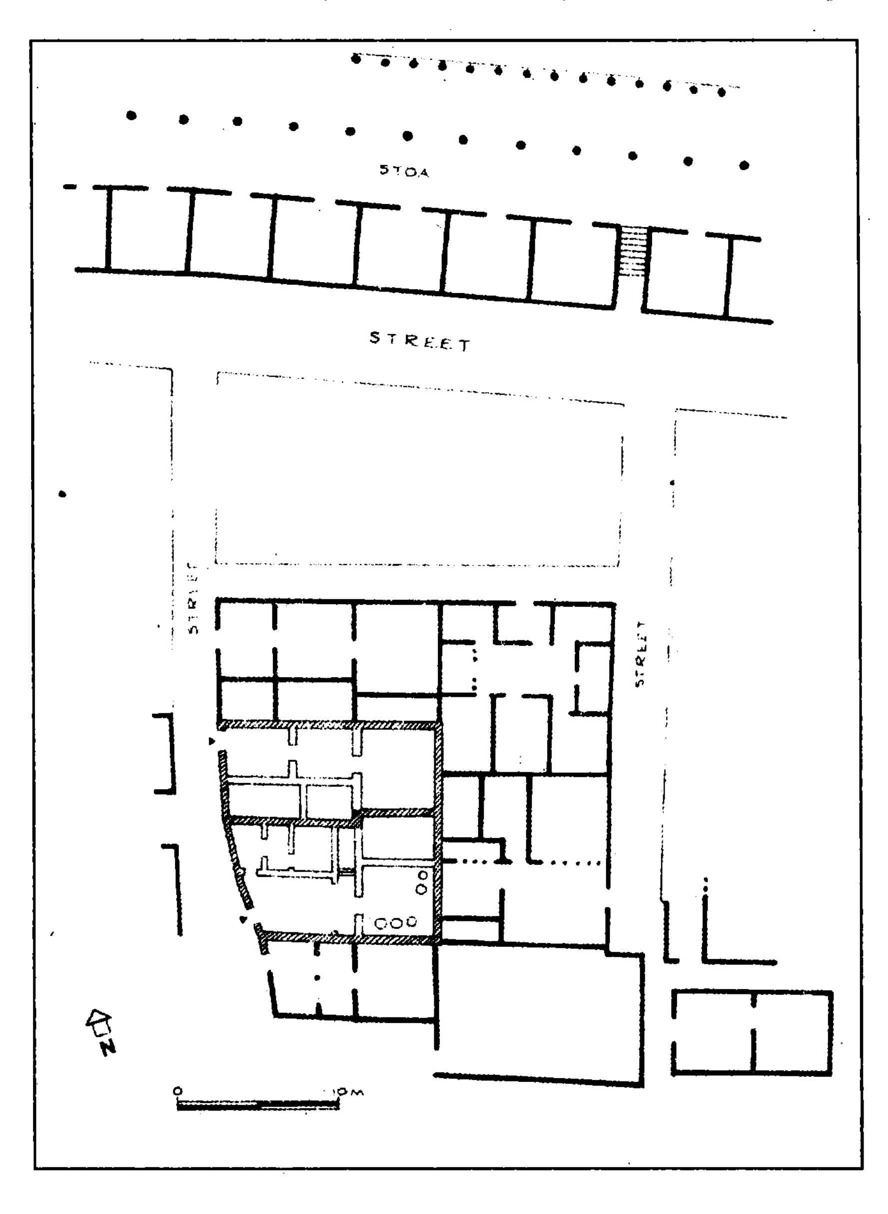
ولعقد مقارنة، أدرجت منزلاً من منازل قبيلة الهوسا ***Housa*** وهي كيمونة إسلامية تعيش في شمال النيجر. والخريطة التي تم نشرها (الشكل ٥- ٦ أ) رسمت عام ١٩٥٠ (أعيد رسمها في دينير ***Denyer*** عام ١٩٧٨). وهنا نجد لزوجات رب العائلة مقرات فسيحة خلف المنزل، وتصلها كميات كافية من المياه، وضوء الشمس، والظل، وبها مداخل تؤدي إلى المراحيض والحاصل وواجهة المنزل المطلة على الشارع ضيقة على عكس المتوقع. وكما في كثير من المنازل الأثينية، يوجد مدخل واحد فقط وحانوت منفصل والأفنية في الجزء المخصص للذكور أصغر بكثير من تلك المخصصة للنساء، وأحد هذه الأفنية يستخدم كإسطبل، ولا يسمح لأي زائر أن يتجاوز "الدهليز أو الرواق"، ولا يوجد باب من هذه الحجرة يؤدي إلى مخادع الحريم، والتي لا يمكن رؤيتها من الأماكن المخصصة للزوار (الشكل ٥- ٦ ب).

وبالنسبة للأثريين توجد العديد من الإشكاليات عند تناول هذه الأدلة بالتفسير الكثير منها يعتمد عليها التعريف الذي نطمئن له بخصوص كلمة الغرف. فمجلس الرجال كان عادة أكبر الغرف ويمكن التعرف عليها من أرضيتها التي تتميز عن باقي الغرف (فالأرضية مصنوعة من الفسيفساء)[٣] البلوري في مكان الأرض المطروقة، وأحياناً تكون محاطة بأسس يبنى عليها مرابض خشبية يتناولون عليها

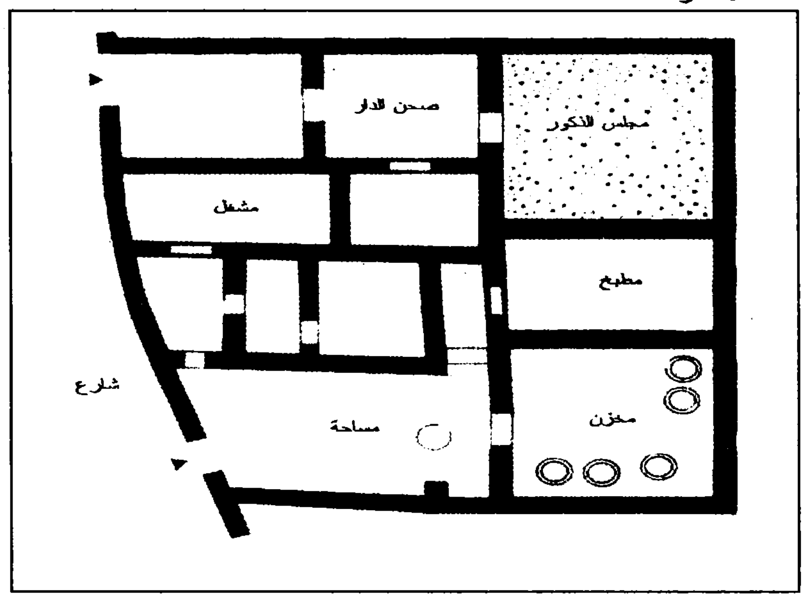
(*) الواقع أن تسمية الماسونية ***Masonry*** جاءت من كلمة ***Macon*** أي البناء. وكان بناءو الكاتدرائيات والقصور في العصر الوسيط قد شكلوا، على غرار سواهم من الحرفيين جمعية خاصة بهم. وقد شاعت ظروف عملهم أن تتصف جمعيتهم بطابع مميز. (المترجمة)

الطعام. والدهليز المؤدي إلى الباب عادة يبنى بعيدًا عن المركز ليتسع للعدد المطلوب من المرابض. ولا تمثل المداخل للمنازل – عادة- أي إشكالية في التعرف عليها، ونفس الشيء بالنسبة للأفنية وأنابيب المياه والحجرات التي تستخدم كمخازن، أما المناطق الأخرى فمن الصعب التوصل لتضمينات بشأنها، خاصة بالنسبة للمنازل التي كانت مأهولة ومسكونة لقرون، حيث قد يؤدي إجراء تعديلات جوهرية على تصميم المنزل إلى طمث العناصر الأصلية للمبنى. وإذا وضعنا الشكل جانبًا، نجد أن الطابق العلوي من المنازل الطينية أمكن تحديده، ورغم فقدان غرف الحريم، فإن العديد من آثار تاريخ قاطنيها يمكن على الأرجح كشفه.

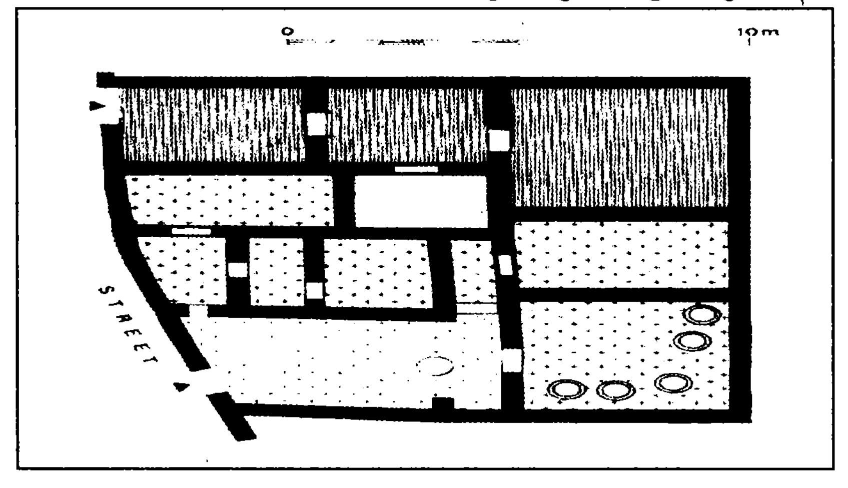
الشكل ٦-١ : سلسلة من المنازل المتلاصقة، تم التنقيب عنها في المنحدر الشمالي والآريوباغوس، أثينا (بعد ترافلوس، ١٩٧١).



الشكل ٦ – ٢ أ: منزل يقع على المنحنى الشمالي لتل آريوباغوس: الوظائف المحتملة لكل غرفة.

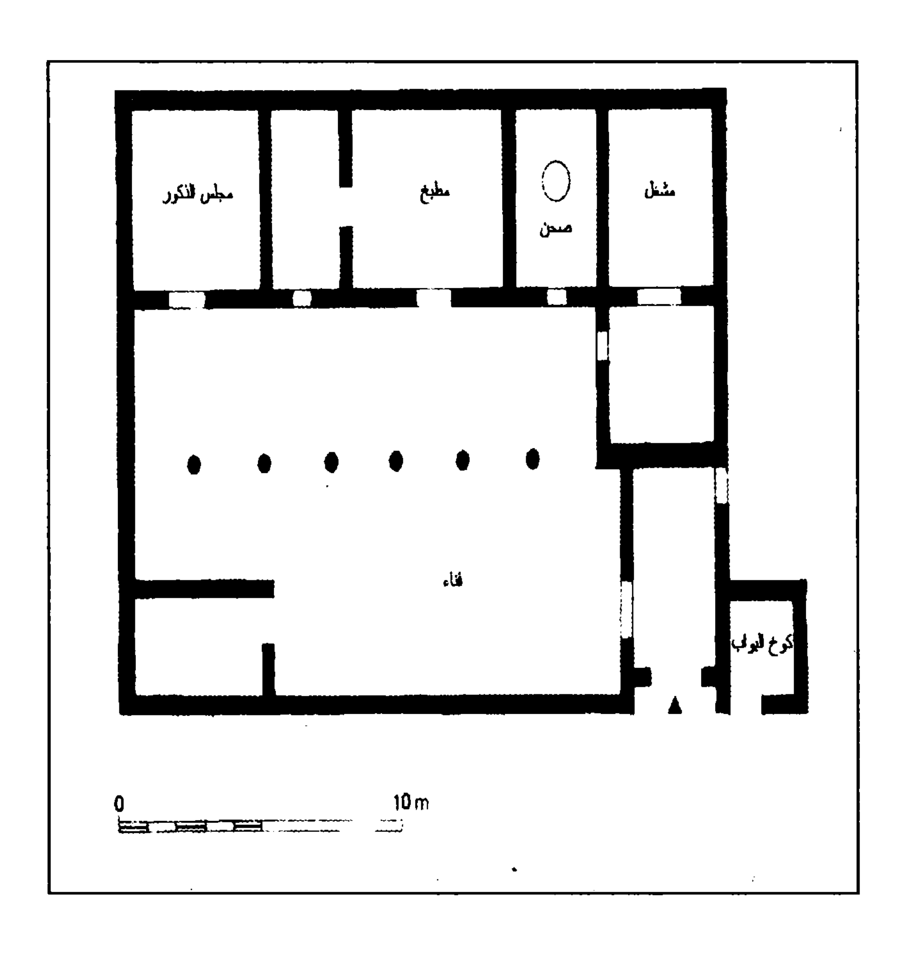


الشكل ٦ – ٢ ب: منزل يقع على المنحنى الشمالي لتل آريوباغوس: استخدام الحجرات من قبل الرجال والنساء.

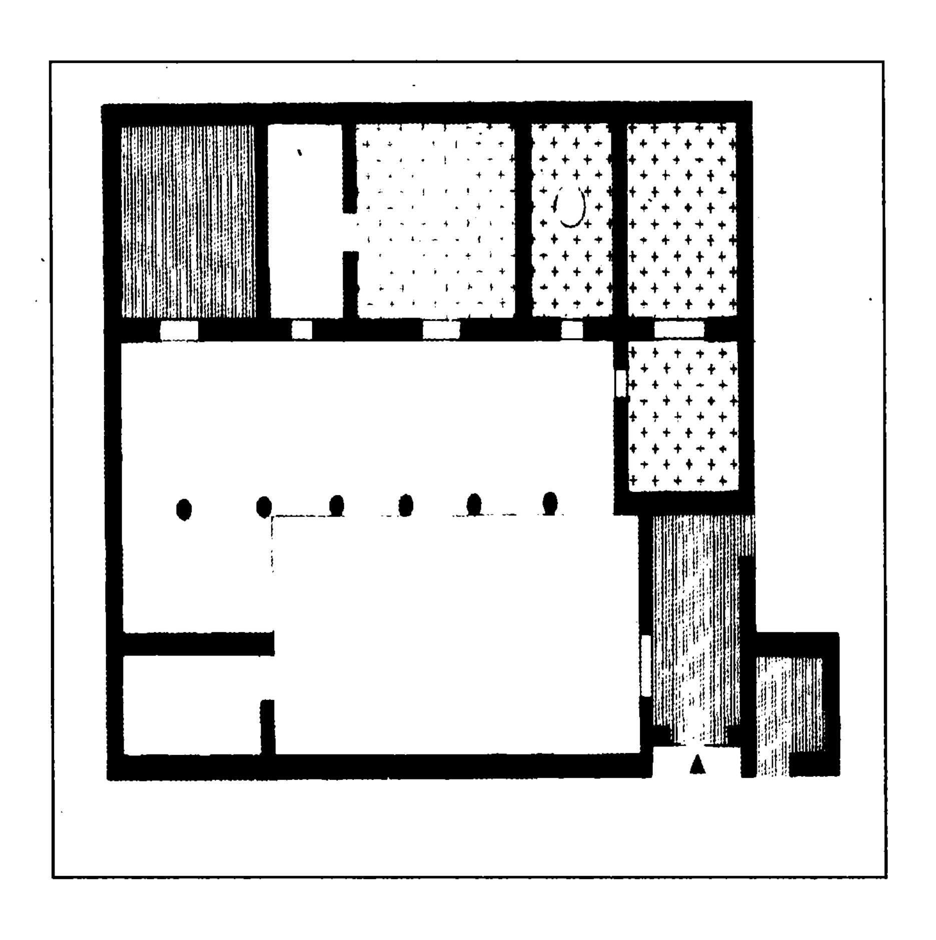


المناطق التي تستخدمها النساء ظللت بعلامة +، وتلك التي يستخدمها الرجال تم تظليلها. المداخل للمنازل من الشارع وضع عليها سهم.

الشكل ٦ –٣ أ: منزل ديما في آنولويسيا: الوظائف المحتملة للغرف. (وبعد جونز، ١٩٦٢)

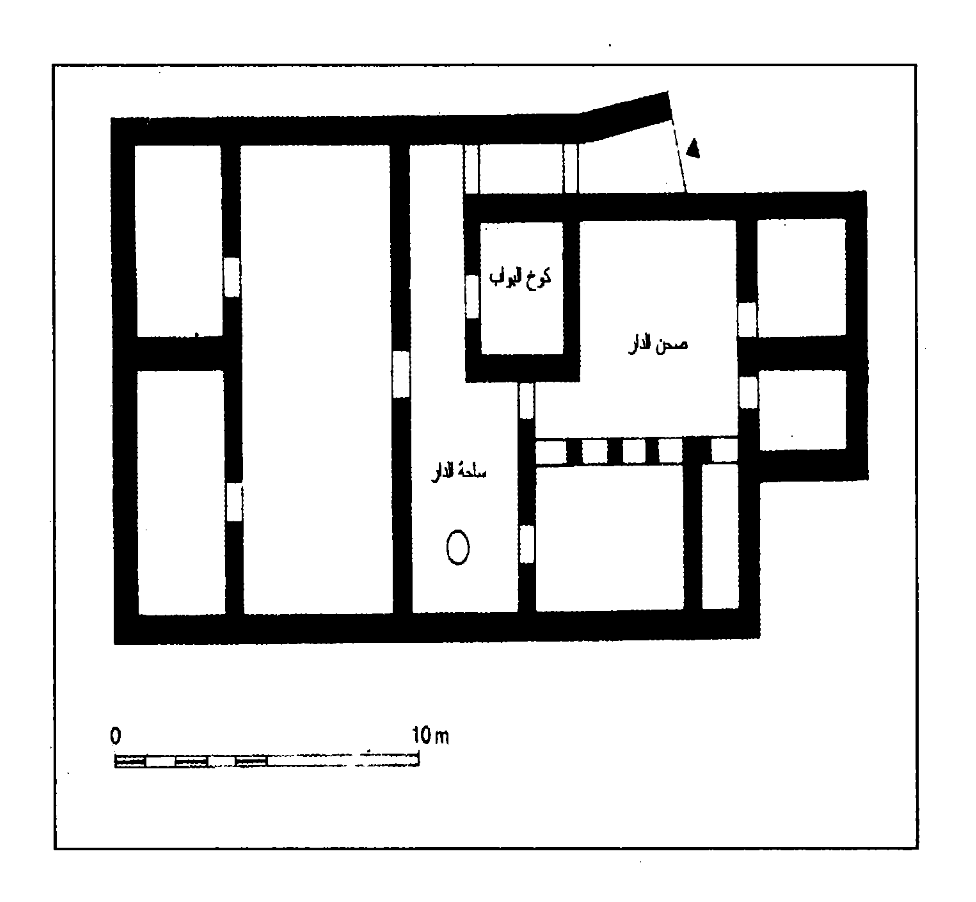


الشكل ٦ – ٣ ب: منزل ديما في آنولويسيا: استخدام الغرف من قبل الرجال والنساء.

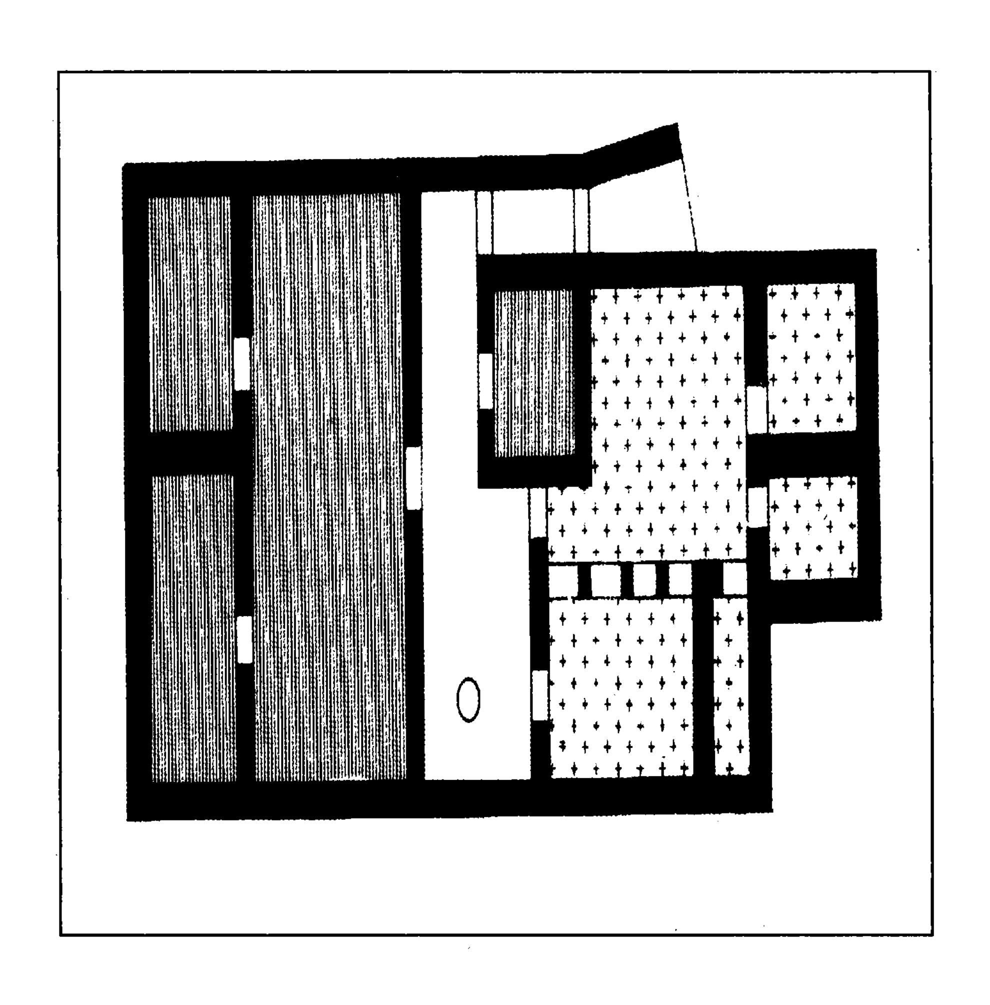


المناطق التي تستخدمها النساء ظللت بعلامة +، وتلك التي يستخدمها الرجال تم تظليلها. المداخل للمنازل من الشارع وضع عليها أسهم.

الشكل ٦ – ٤ أ: المنزل في ديستوس، أيبويا: الوظائف المحتملة للغرف (وبعد لورانس، ١٩٦٧).

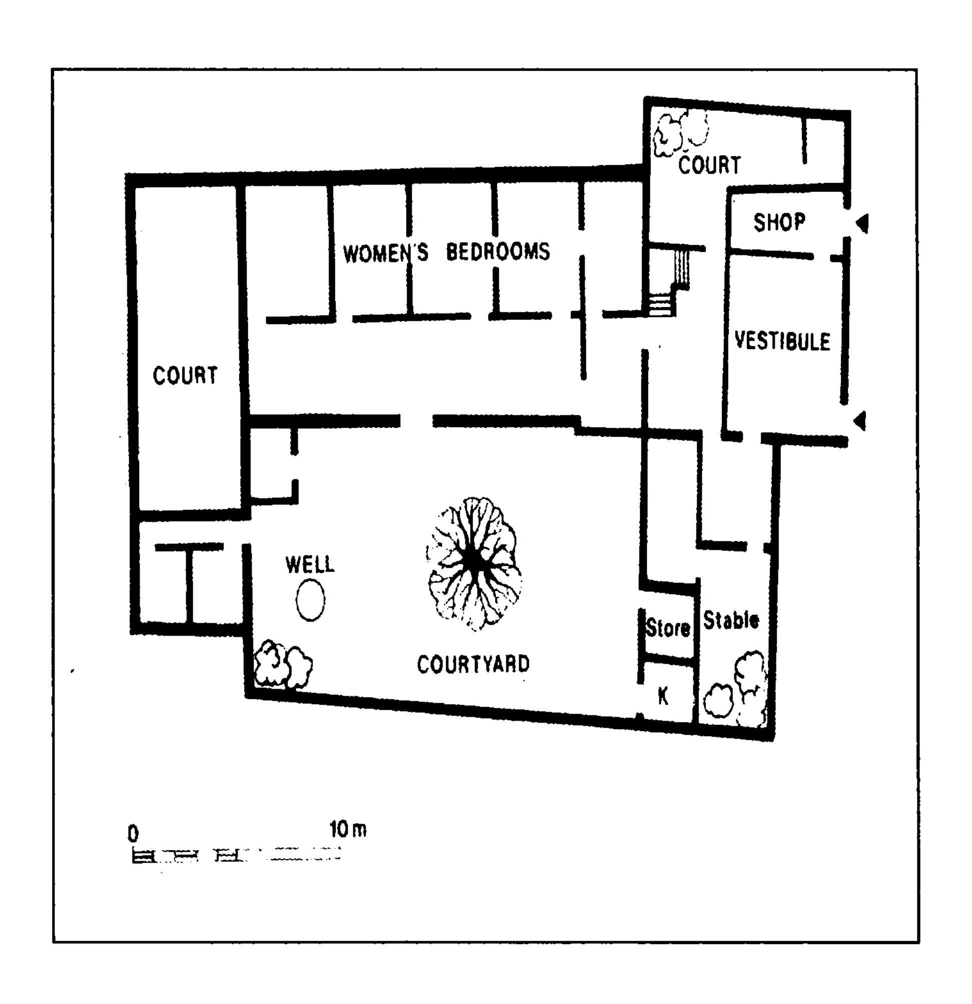


الشكل ٦ – ٤ ب: المنزل في ديستوس، أيبويا: استخدام الغرف من قبل الرجال والنساء.

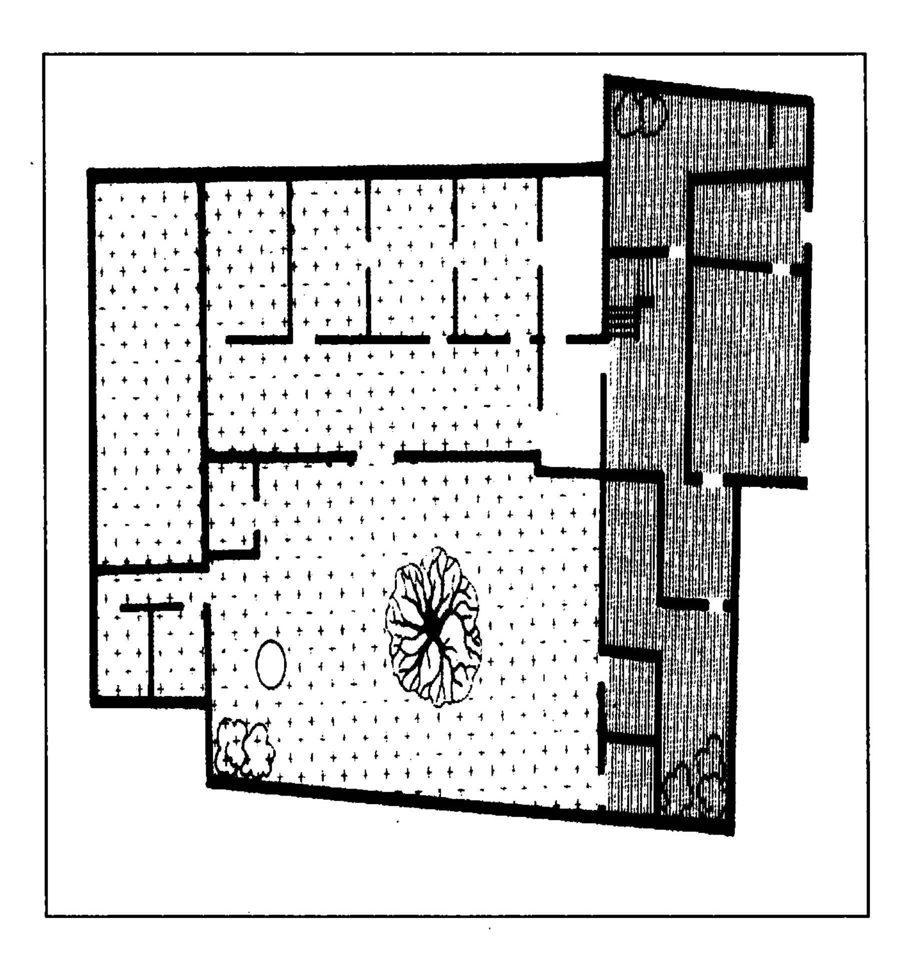


المناطق التي تستخدمها النساء ظللت بعلامة +، وتلك التي يستخدمها الرجال تم تظليلها. المداخل للمنازل وضع عليها أسهم.

الشكل ٦ – ٥أ: منزل قبيلة الهوسا في كانو، نيجيريا الوظائف المحتملة للغرف (بعد ديفير، ١٩٧٨).



الشكل ٦- ٥ ب: منزل في كانو، نيجيريا، استخدام الغرف من قبل الرجال والنساء.



المناطق التي تستخدمها النساء ظللت بعلامة +، وتلك التي يستخدمها الرجال تم تظليلها. المداخل للمنازل من الشارع وضع عليها أسهم.

هوامش الجزء الثالث (٦)

١- تل في أثينا كان مكرساً لآريس ***Ares***، إله الحرب عند الإغريق، يقع غرب الأكروبول، وكان مجلس الشورى الأثيني ***Boule*** يعقد اجتماعاته فوق هذا التل، وهو ما أدى إلى إطلاق اسم هذا التل على المجلس نفسه. وآريوباغوس هو مجلس الشيوخ القديم في أثينا الأرستقراطية، وكان يتمتع أعضاؤه بنفوذ كبير؛ لأن المجلس يحمي الدستور، ويشرف على تصرفات الحكام والمواطنين، ولم يكن هناك استئناف لقرارات هذا المجلس. (المترجمة)

٢- كانت الأغوار ***Agora*** في أثينا كما كانت في كل المدن اليونانية هي النقطة البؤرية للحياة اليومية، فهي السوق العامة ومقر الحكومة، وملتقى الأنشطة الاجتماعية والسياسية والفكرية، وميدان المباريات والاحتفالات. وكانت تقوم غير بعيدة من قاعدة الأكروبول ***Acropolis*** حيث يجتمع التجار لبيع سلعهم والمقايضة عليها. ولم يقتصر استخدام هذه الساحة الرحبة النابضة بالحركة على النشاط التجاري فحسب، بل كانت كذلك منتدى ذهنيا للعقول والأفكار حيث يستمع الناس في أيام معينة إلى محاولات سقراط الفلسفية مع السفسطائيين ***Sophists*** الذين أطلق عليهم سقراط اسم تجار المعرفة. (المترجمة)

٣- قطع ملونة من الزجاج أو الخزف أو الرخام، تستخدم في تزيين الجدران والأرضيات في أشكال متنوعة، مع لصقها بنوع من الأسمنت الأبيض النقي. وعلى الرغم من أن هذه التقنية كانت معروفة قديمًا غير أنها شاعت وازدهرت في العصرين الروماني والبيزنطي. (المترجمة)

للمزيد راجع:

Denyer , S. (1978) , African tribal architecture, London

Jones , J. E. (1975) , Town and country houses of attica in classical times

Thorikos and the laurion in archaic and classical times, miscellanca graeca 1, ghent

Lawrence , A. W. (1967), greek architecture, pelican history of art, harmondsworth, p. 241 and fig. 135.

Luce , J. V. (1971) , the large house at Dystos at Dystos in Euboea', grcce and rome, 2nd ser. , 18 , 143- 9.

Wiegand, T. (1899) , Dystos ' Athenische mitteilungen 24, 465-6 , pl. 6.

(٧)

تصاوير النساء على الآنية الأثينية[١] الخزفية المصورة:

إشكاليات حول التضمينات

ديفري وليامز، لندن

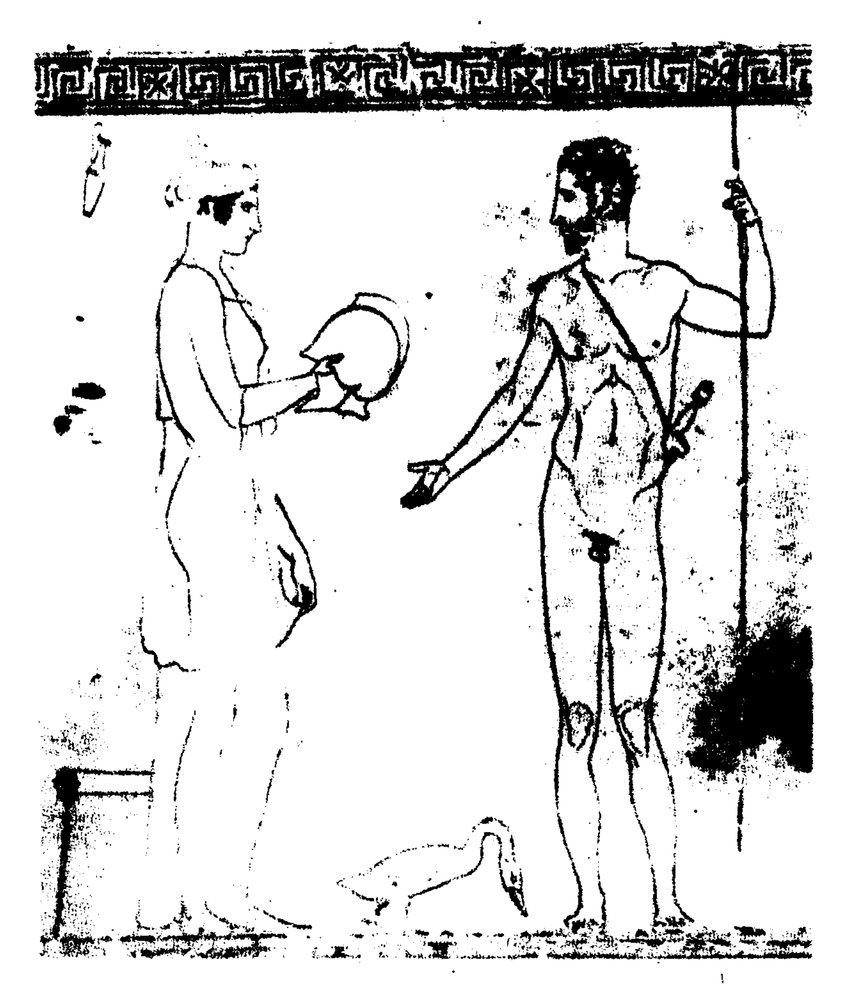
إن الغرض من هذه الورقة هو إلقاء نظرة خاطفة على بعض الشواهد على حياة النساء[٢] في اليونان القديم كما صُوِّرت على الآنية الأثينية، وشرح الإشكاليات التي تحيط بتضمينات هذه المشاهد[٣].

دعنا نبدأ بالليكيثوس ذات المهد الأبيض، والتي اتسمت رسومها بالدقة والموجودة في المتحف البريطاني، ويرجع تاريخها إلى نحو عام ٤٤٠ قبل الميلاد. وقد صنع خصيصًا؛ ليستخدم في أمور تخص عملية الدفن (الشكل ٧-١)[٤]. والمشهد مصور عليه رحيل محارب إلى أرض المعركة، ومتمنطقًا حزامًا به سيف ويتكئ بإحدى يديه على قصبة حربته بينما تمد له زوجته يديها لتعطيه خوذته، بينما تقف إوزة تلتقط الحب بمنقارها، ولم يكن الإوز عند اليونانيين مجرد طيور داجنة تربى بالمنازل، وإنما يبدو أيضًا أنها كانت تعامل كطير مدلل يُقتنى على سبيل الاستمتاع وليس الاستفادة، وترمز - بشكل عام - للحب. ومن ثم ربما يتجاوز الأمر أكثر من كونه مجرد مصادفة، حيث إن هذه الآنية تحديدًا والتي

وجدت في مقبرة في ماريون *Marion* بقبرص *Cyprus*، أرض أفروديت(*) واحدة من أندر أنواع الليكيثوس الكلاسيكي ذي المهد الأبيض. والمشهد يومئ بحركة تثير حزنًا جللاً لرحيل المحارب للمعركة، وهو رحيل يعتبر - عادة - بلا رجعة، وربما نستشعر بالمشهد شيئًا ما يوحي بالسكون والطمأنينة التي يود المرء أن يجدهما في الحياة العائلية اليونانية القديمة.

(*) ربة السحر والجمال والإخصاب، مثال الفتنة والسحر في المرأة، والراجح أنها انتقلت لليونان من قبرص، واقترنت عبادتها في قبرص وكورنثه وصقلية ببعض مظاهر البغاء ولقد سجلت الأخبار والروايات الدور العظيم الذي قامت به النسوة الكورنثيات اللاتي وهبن أجسادهن لأفروديت، أثناء الغزو الفارسي. (المترجمة)

شكل ٧-١ : رحيل محارب – جنائزية ذات مهد أبيض – ليكيثوس(*) ***Lekythos***



(*) والجمع ***Lekythio*** نوع من الأواني المصنوعة من الخزف اليوناني، تستخدم في تخزين الزيوت وخاصة زيت الزيتون، ويكون بدن الآنية طويلاً ضيقًا، وله يد مثبتة عند عنق الإناء. والتصاوير على هذه الأواني ترصد الطقوس والشعائر الجنائزية. (المترجمة)

شكل ٧ – ٢: مشهد من المنزل إيذريا برسوم حمراء(*) ***hydria*** ٤٤٠ – ٤٣٠ق. م.



(*) الإيذريا أو الجرة أو الهيدرية ***hydrie / hydria*** إناء إغريقي لحمل الماء من موارده، أخذ اسمه من الكلمة اليونانية ***Hydria*** أي ماء، وكان له آذان ثلاث يمسك بإحداها عند الصب، وتستخدم الأخـــريان في رفعه ونقله، وفي رأسه شفة منحدر منها الماء. وقد يصنع من الفخار المطلي أو المعدن. (المترجمة)

وهناك آنية مشابهة ترجع لنفس التاريخ وتوجد في مجموعة جامعة هارفارد ***Harvard university*** والتي تصور اللحظة التي يراها المواطن الأثيني في منتهى المثالية في الحياة الزوجية وهي لحظة وداع زوجته له قبل رحيله (الشكل ٧-٢)[٥]، وعلى هذه الإيذريا الحمراء نرى سيدة يبدو عليها سمات الثراء، تجلس في المركز، تناول طفلها الرضيع لمربية تقف على يسارها، وعلى يمينها يقف شاب ربما يكون ابنها الأكبر– والرسامون المتخصصون في الرسم على الآنية لم يتحروا الدقة قط في تصوير عُمر الشخص، وعلى أقصى اليسار من السيدة ينتصب نول، وهذا المشهد يبدو أنه سجل احتفاء بمهام المرأة الأولية كما يعرض لها الكتاب اليونانيون القدامى على التتابع وهي: أن ينجبن الأبناء ويقمن بتربيتهم وأن يسهمن في تحقيق الاكتفاء الذاتي لبيوتهن بنسج الأقمشة للاستهلاك المنزلي[٦]. وعلاوة على ذلك، فهذه الإيذريا، كما في الآنيــة السابقة، من المرجح أن الزوجة أو الزوج الذي سيرحل تاركًا مثل هذه العائلة وراءه ينوي أن يقدمها قربانًا للمعبد لتحمي الآلهة عائلته لحين عودته. ويقال في الحقيقة: إن الآنية مصدرها معبد يقع بالقرب من فاري ***Vari*** وهي منطقة ريفية بشمال شرق أثينا.

والغزل كان صنعة أخرى تُميز النساء، وفي الحقيقة أن فلكة المغزل كانت تستخدم رمزًا أدبيا يشير إلى ربة البيت التي تُفني نفسها في خدمة بيتها[٧]. وهناك رمز آخر يبدو أن الرسامين للأواني أكثروا من استخدامه، وُجِد على آنية غير معروفة في باريس، وهي ليكيثوس حمراء رُسم عليه سيدة تغزل وعلى مقربة منها كتبت كلمة "تصنع، تغزل، تنسج ***Philergos***" فإنها امرأة كادحة، مُكِدة[٨]. ويوجد عدد لا بأس به من الأواني التي يُصور عليها النساء يغزلن. وهناك واحدة من أدق هذه الأواني فنيا حفظت سليمة تمامًا، وهي دورق، ذو مهد أبيض يوجد بالمتحف البريطاني ويرجع تاريخه إلى نحو عام ٤٩٠ قبل الميلاد (الشكل ٣-٧)[٩]، وعلى الدورق رسمت امرأة تقف بمفردها في جلال ترفع فلكة مغزل بيدها اليسرى،

ويلتف حول الجزء العلوي من عصا المغزل خيوط من الصوف المصبوغ، فيبدو وكأنه كرة سمراء صلبة تدور، ويمسك بطرف الخيط الإبهام والسبابة بينما يدور المغزل إلى الأسفل وقد علق الخيط بخطاف يلف في قمة المغزل ويمكن رؤيته بوضوح على الآنية بسبب ثقل الجزء المخروطي في الأسفل الذي يساعد في الإمساك بالخيط في الشدَّادة التي تجذب الخيط، ومغزل السيدة على وشك أن يلامس الأرض، وتوشك المرأة أن تتوقف عن الجذب فيتوقف دوران الخيط، وتقوم بلفه على البكرة الموجودة بالفعل في منتصف المغزل، ونراها وقد انحنى رأسها وهى تراقب في اهتمام شديد حركة الخيط، وهي هنا تقدم نموذجًا للتركيز الحاد.

إن استخدام أسلوب المهد الأبيض على الدورق غير اعتيادي، وذلك يجعلنا نقضي أن هذه الآنية كان الغرض من صنعها هو البيع بوصفه رمزًا للتفاني والإخلاص في العمل أو تقديمها هدية ذات معنى خاص. والتصوير المرسوم عليها يجعل منها هدية مناسبة جدا لامرأة، إما في مناسبة زواجها باعتبار أن السيدة المرسومة على الآنية مَثَل يحتذى به في حياتها الجديدة، وإما تقدم هدية عند وفاتها إحياء لذكرى صنعتها. ومن حيث شكل الآنية فهي تعد هدية مناسبة للمرأة تقدم لها في احتفال مهم ألا وهو الإراقة، حيث تقوم المرأة بصب الخمر من هذا الإناء إلى وعاء يمسك به رجل يقوم بدوره بصب السائل على الأرض أو على المذبح(*).

(*) ***Alter***، الهيكل، مذبح، منسك في كنيسة أو معبد أو نضد حجري ينحر عليها الكهان الضحايا قربانًا، ويقيمون حولها ما يتصل بذلك من شعائر. (المترجمة)

شكل ٧– ٣ سيدة تغزل، إبريق(*) ذو مهد أبيض ٤٩٠ قبل الميلاد.



ويتضح من هذه الأمثلة القليلة أن المرء يمكنه أن يستخدم الأواني لإضافة الشكل واللون إلى صورة النساء كما عرفن في المصادر الأدبية القديمة، إلا أن هذه الطريقة لفهم هذا الموضوع يجب أن تستخدم بحذر؛ لأنها قد تقودنا إلى تفسيرات تبدو على أنها المثال الأصلي(**).

(*) *Jug* إبريق أو كوز شكله عميق وفتحته ضيقة وله أيدٍ عادة تصنع من الخزف أو الزجاج أو المعادن أو غيرها. (المترجمة)

(**) *Archetype* النموذج الأول، المثال، المثال الأصلي، وهو النموذج الأول عند أفلاطون الذي تصدر عنه الأشياءُ أطيافًا وصورًا تحاكيه، والمثال هو أي سرد يصاغ مما يثير في الإنسان الذاكرة الجماعية. والمقصود به ما ورثه الجيل الحاضر عن السلف من تجارب تجري بها الحياة كالميلاد والموت، والحب والكراهية، فيتحول إلى أحلام وأساطير وصور شعرية وقصص، والمثال الأصلي شعر أو تصوير أو نحت هو أية صورة حقيقية أو رمزية أو خرافية لها أثر من قرب أو بعد في تجربة الحياة. (المترجمة)

ويمكن للمرء أن يدعي على سبيل المثال أن كل النساء اللاتي صُوّرن على الأواني وهن يغزلن الصوف لابد أن ذلك كان إشارة إلى أنهن محل تبجيل واحترام، أو أن أي امرأة تجلس على مقعد ذي ظهر عالٍ ***Klismos***، والأم التي تظهر في المشهد المرسوم على الإيذريا بجامعة هارفارد جالسة عليه، لابد أنها كانت أيضًا تتمتع بمكانة كبيرة في العائلة ***a matter of famillias***، ولأن ذلك غير حقيقي بشكل جلي إذا نظرنا إلى الإيذريا ذات اللون الأحمر التي رسم عليها رسم دقيق وتوجد في كوبنهاجن ***Copenhagen*** وتعـود لنهايـة القـرن الخامس (شكل ٧ – ٤)[١٠] حيث نشاهد سيدة متزوجة تجلس على مقعد مرتفع وأمامها محظية إغريقية شابة، تبدو عارية إلا من تعويذة[*] توجد حول فخذها وتقوم السيدة بتعليمها غزل الصوف. ونرى مشهدًا مماثلاً على آنية من المجموعة الخاصة بألمانيا ترجع إلى نهاية القرن السادس حيث تُجري عملية غزل الصوف في ماخور[١١] وفي أقصى يسار أحد جوانب الإناء نرى فتاة تغزل بينما يحاول رجل أن ينتهز فرصة رفقتها ويعزف بالمزامير، وعلى اليسار يراقب زبون أكثر صبرًا من الرجل الأول، بينما تقوم محظيتان بصَرّ الصوف وتعبئته داخل السلة، وكون هاتين السيدتين محظيتين يتضح جدا من الاسمين اللذين أطلقهما الرسام عليهما، وهما أفروديسيا ***aphrodisiac*** وأبول ***abloe***.

(*) ***amulet***، تميمة أو تعويذة، وهـو تمثال منمنم قليل الحجم، يتخذ لألوان من التعقيد أو الشعوذة أو للرقى. (المترجمة)

الشكل ٧ - ٤: سيدة تدرب محظية. إيذريا برسوم حمراء ٤٤٠ - ٤٣٠ ق. م.



والبغاء، أقدم مهنة في التاريخ كما يقول المثل، لعب دورًا مهما جدا في اليونان القديمة، حيث يتم - غالبًا - إقصاء جميع النساء وتُفرض عليهن العزلة والحجب[١٢]. وقد سمعنا عن أدلة أثرية، وأخرى عثرنا عليها عن المحظيات الثريات اللاتي أصبن النجاح في هذه المهنة، وذلك منذ بداية القرن السادس[١٣]. وفي الحقيقة أننا علمنا أن مُشرعي القوانين في مطبخ السياسات حاولوا أن يخضعوا البغاء للتشريع وذلك بإقامة بيوت للدعارة تخضع لإشراف وإدارة الولاية، ويقوم على العمل فيها فرق من العبيد[١٤]. وعلى آنية دقيقة الصنع في المجموعة الخاصة بأمريكا ويرجع تاريخها إلى ٤٨٠ ق. م تقريبًا، نرى محظية في شرفة من المؤكد أنها في بيت للبغاء، وهو مشهد مألوف في أي حي عصري مضاء بأضواء حمراء (مشهد ٧-٥)[١٥]، فهذه المرأة - مع ذلك - ترتدي ملابس مثيرة جنسيا

وتتأنق أمام مرآة، بينما يقود الزبائن إليها صبي، وربما يكون الصبي واحدًا من أبناء العائلة في هذا المنزل؛ لأننا نسمع حتى عن مشاهير من الرجال اتهموا بأنهم أبناء لباغيات ومحظيات(١٦). وفي قبالة الشرفة يقف رجل متكئ على عصا ويمسك حافظة نقود مكدسة، وخلفه يقف زبون شاب ينتظر دوره، إذا لم يكن – طبعًا – الرجل حامل الحافظة يدفع لابنه الشاب الخجول ثمن مغامرته الأولى.

وكلمة كيراميكوس(*) ***koromikos*** التي تعني الورشة التي يعمل بها رسامو الأواني والخزافون تستخدم على نحو ساخر ومبتذل بوصفه بديلاً لكلمة بغاء، ولن يكون هناك مبعث للدهشة إذا كانت هذه النقوش تكشف عما يجري داخل هذه الدور الخاصة بممارسة الدعارة(١٧). وهذه السمعة المعروفة عن العاهرات، وحقيقة أن العديد من الرسامين على الآنية ربما كانوا من العبيد أو الغرباء، ومثلهم مثل المحظيات، كان لهم – حتميا – تأثير على وجهة النظر الخاصة بطبيعة الحياة الأنثوية التي قدمها هؤلاء الرسامون على أوانيهم – وعلاوة على ذلك ورغم أن بعض هذه الأواني صممت – بلا شك – كي تُهْدَى وتقدم على سبيل الهدايا لنساء محترمات جليلات، كما رأينا، فإن الأغلبية العظمى من الزبائن التي تشتريها من الذكور الأثرياء العاشقين للخمر.

وكئوس الشراب(**) والأباريق وأواني خلط الخمر وأباريق المياه، كانت من مستلزمات حفلات احتساء الخمـــر، وما يرسم على جوانبها من المتوقع أنه يجسد ما يجري في الولائم في اتقادها وانطفائها.

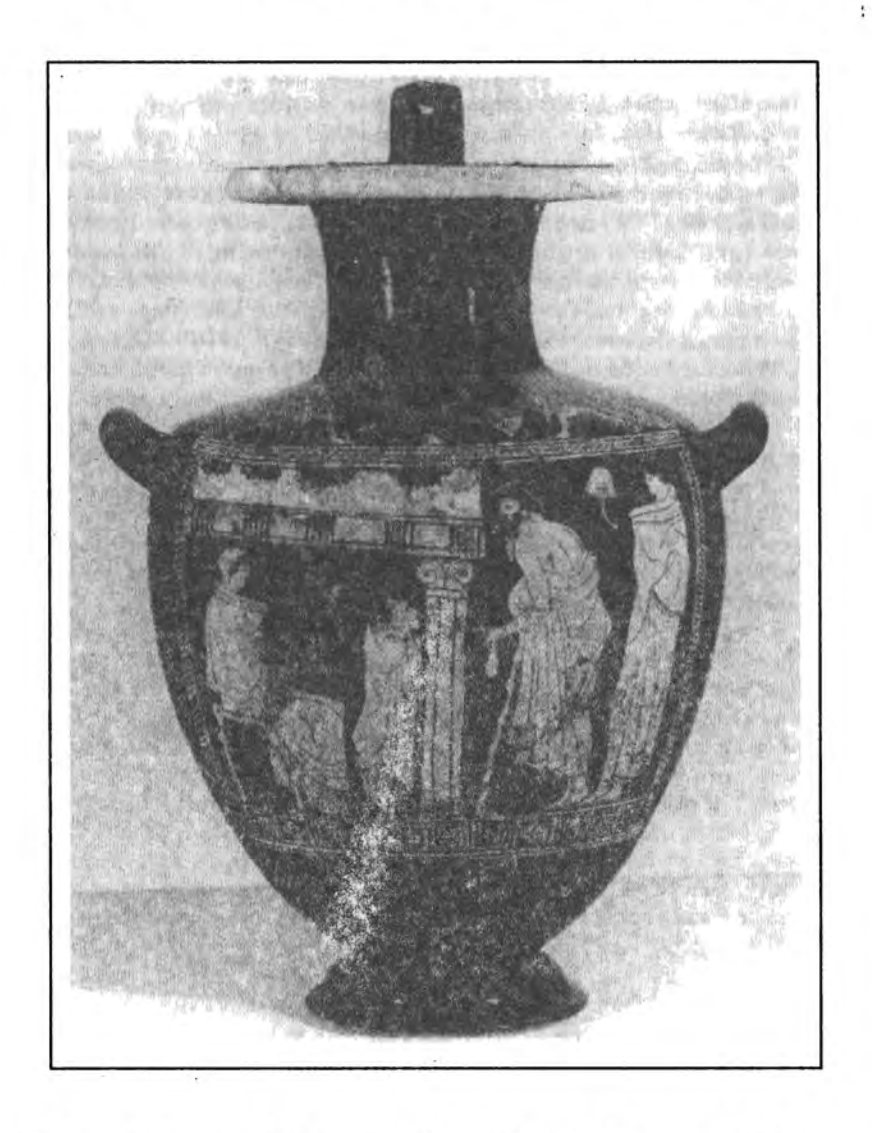
(*) ***Ceramography***، علم الخزف، والعامل فيه يسمى خزافًا. (المترجمة)

(**) هي السكيفوس ***skyphos*** والكانثاروس ***kantharos*** والماستوس ***masots*** ولكل منها أذنان. كما كانت هناك بعض الكئوس على أشكال رءوس آدمية وحيوانية لم تكن فيها غير أذن واحدة. (المترجمة).

وعندما ندرك تمام الإدراك تحيز ومحاباة صانعي الآنية التي يقف وراءها المكانة والهيئة الاجتماعية، والجيرة، والسوق، سرعان ما تعرف لماذا كان هناك الكثير من المشاهد التي اشتملت على محظيات أكثر مما اشتملت على نساء محترمات. وفي الحقيقة، وبالمقارنة بمقتطفات محددة نسبيا عن طبيعة الحياة اليومية للمرأة في بيتها، فإنا لا نجد فقط العديد من اللمحات عند المحظية وهي تؤدي عملها، تُحضّر حفلات احتساء الخمر مع الشباب الأثينيين، تعاقر الخمر في صحبتهم، ثم يتبع ذلك – بالطبع – ممارسة جنسية. ولكنا نرى في مشاهد أخرى أيضًا هؤلاء المحظيات يتعلمن مهنتهن، أو يكتفين بالاسترخاء.

وفي هيدرا صغيرة أخرى بالمتحف البريطاني تعود لأواخر القرن الخامس نرى في الرسم سيدة تعلم محظيتين عاريتين الرقص (شكل ٧- ٦)[١٨].

شكل (٧ – ٥): دخول الماخور. إيذريا برسوم حمراء –٤٨٠ ق. م.

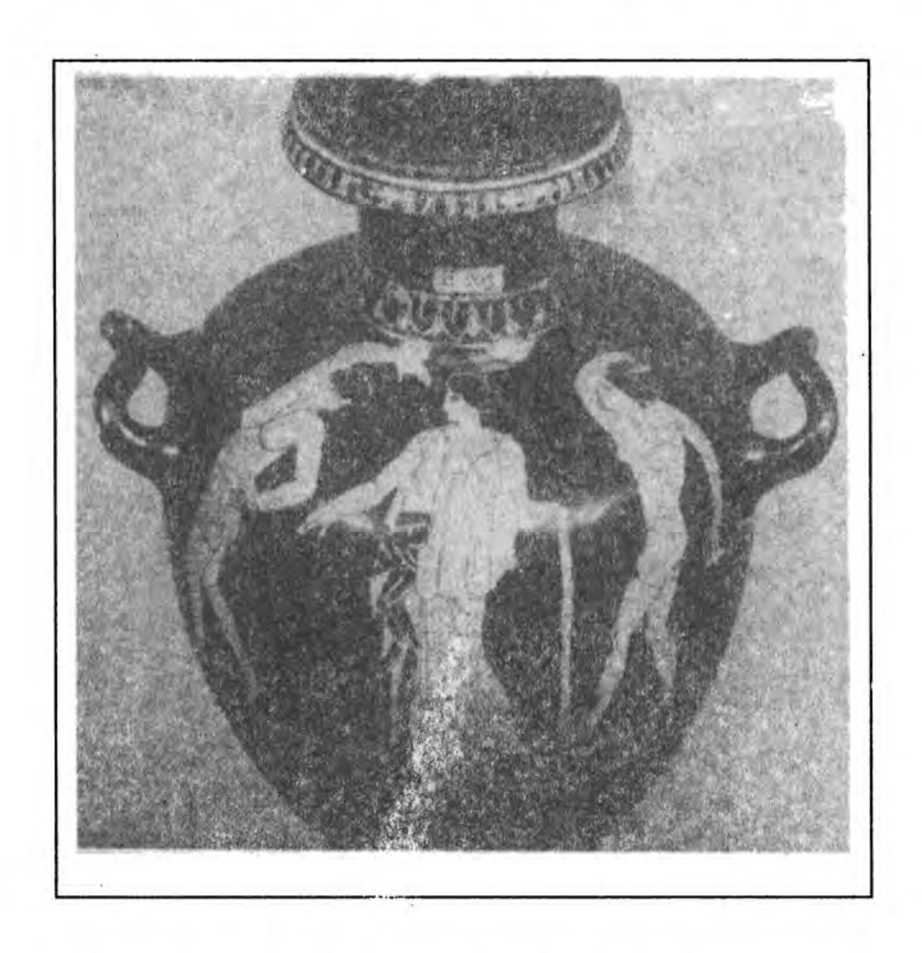


وهناك العديد من المشاهد الأخرى تجسد دروسًا للرقص، ولكن على الرغم من أن المرء يمكنه الافتراض بأنه حتى الفتيات المحترمات كن كذلك يتعلمن فن

الرقص في نطاق محدود، فإن عددًا قليلاً جدا من الأمثلة المرسومة على الآنية حيث لا يكون واضحًا تمامًا أن المشهد يتضمن عاهرة، وفي إيذريا صغيرة أخرى في المتحف البريطاني يوجد مشهد مشابه تمامًا وعلى غرار الإيذريا الأولى، حيث نجد محظيتين تستعدان للنسج (شكل ٧- ٧)[١٩] وعبثًا بحثنا عن مشاهد لنساء محترمات يقمن بالاستحمام، والمقصود بالمحترمات هن ربات البيوت، حيث لا يصح أن يظهرن عاريات أو أن يرسمهن الرسامون عاريات. وقصص مثل أساطير تيريسياس[*] ***Teiresias*** هي نماذج للاتجاهات السائدة.

(*) في الأساطير اليونانية كان تيريسياس متنبئًا في طيبة، اشتهر بقدرته على الاستبصار وبتحوله لامرأة سبع سنوات، وكان مستشارًا للأمير كارس، وهو من أخبر كريون، ملك طيبة، أن مصير ابنه هايمون مرتبط بمصير خطيبته إلكتر. (المترجمة)

الشكل (٧ – ٦): سيدة تعلم محظية الرقص، إيذريا برسوم حمراء، ٤٤٠ – ٤٣٠ ق. م.



ويوجد مع ذلك عدد من المشاهد المرسومة على الأواني تتضمن نساء ليس من اليسير التعرف أو البت في هويتهن، بعضها يجسد مجموعات من النسوة بمفردهن، كما رسمهن على جوانب أحد الأكواب الموجودة في فلورنسا، والذي يرجع تاريخه إلى ٤٧٠ ق. م تقريبًا (شكل ٧ – ٨)[٢٠]، والمشهد يتضمن عشر

نساء، خمس على كل جانب، بعضهن واقفات والأخريات جالسات، ومعظمهن ممسكات بباقات من الألياف أو أكاليل الزهور، ولأن الذكور لم يتطفلوا عليهن في هذا المشهد، فذلك يوحي لنا بأن مكان المشهد هو مخدع للنساء الثريات، وينم عن بيوت تتمتع بترف ورخاء ودعة، ومع ذلك، يمكننا – بالتأكيد الآن – أن نستنتج من مسألة المحاباة، وكذلك المناخ العام الذي يسوده الزهو والخيلاء اللذان غلَبا على المشهد، أن الأرجح أكثر أن تكون السيدات مجموعة من المحظيات اللاتي يتأهلن لممارسة عملهن الليلي.

وأكثر المشاهد صعوبة – لحد ما – ربما جسد على الإيذريا بالمتحف البريطاني وترجع إلى الربع الثالث من القرن الخامس (شكل ٩– ١٠)[٢١].

شكل (٧ -٧): الداعرات يستحممن، إيذريا برسوم حمراء، ٤٤٠ - ٤٣٠ ق. م.



ويصور المشهد سبع سيدات يجلسن حول كتف هذه الآنية، وإلى اليسار يرفرف إيروس(*)، وإلى اليمين تجلس سيدة تعزف القيثارة، وعلى مقربة منها طائر أليف، وخلف السيدة التي تعزف القيثارة تقف امرأتان، التي على اليمين تمسك لفافة من ورق مفتوحة، ومثل هذه المجموعات من النساء المنخرطات في عزف الموسيقى والقراءة يَكُنَّ في أغلب الظن، موزاي[٢٢] ***Muses***، ويمكن تحديد ذلك من كونهن يحملن أسماء الموزيات أو لأنهن يقفن في حضرة أبوللو، أو لأن عددهن تسعة. وهناك مشاهد أخرى حيث صور فيها الرسامون - بلا شك-

(*) إله الحب عند الإغريق، ابن أفروديت، وقد صوروه على هيئة صبي. (المترجمة)

الشاعرة الأسطورية صافو(*) Sappho[٢٣] وحولها مريدوها. وفي الواقع أن المرأة التي رسمت على الإيذريا الموجودة في أثينا حيث جلست تقرأ مخطوطة أطلق عليها - حقيقة - اسم صافو - وربما نجد مشاهد أخرى لسيدات يحترفن عزف الموسيقى، أو حتى لبعض المحظيات اللاتي يترددن على الأغنياء واللاتي حصلن على قسط وافر من التعليم، وذلك في وسط القرن الخامس وأواخره. ومع ذلك، ليس من المحتمل - بأية حال - أن الرسوم على العديد من الآنية تصور ربات البيوت العاديات واللاتي لم يحصلن من التعليم في أحسن الأحوال إلا على ما يتجاوز بقليل القدرة على عمل الجداول والقوائم وإجراء العمليات الحسابية، إذ إن ما يمكن أن يحصلن عليه من تعليم شيء يقرره أزواجهن[٢٤].

إن تفسير مثل هذه المشاهد شيء معقد، ولذا فإن الصعوبة لا تكمن فقط في تحديد ما إذا كانت هؤلاء النسوة محترفات أو ربات بيوت، ولكنها تكمن أيضًا في حقيقة أنهن قد ينتمين - كلية - إلى عالم الخرافات والأساطير. والحقيقة أن الأساطير وتفاصيل الحياة اليومية التي صورت على الآنية غالبًا ما تلتحم، ودراسة الأيقونات تجعل أحد هذه المشاهد يحتاج ويزين الأخرى. ومن ثم نجد أن الزواج بين البشر - على سبيل المثال - يبدو غالبًا - أنه يتضمن ضيوفًا خالدين من عالم الربوبية، بينما تصوير حفلات الزفاف الملحمية يبدو غالبًا أنه يقبل بوجود ضيوف فانين، من عالم البشر.

(*) شاعرة عاشت في اليونان القديم، ولدت في جزيرة ليسبوس، وكانت في قائمة الشعراء الغنائيين التسع - ولدت ما بين عامي ٦٣٠ و٣١٢ قبل الميلاد. ويقال: إنها توفيت عام ٥٧٠ ومعظم شعرها فُقد، ولم يصلنا منه سوى شذرات. (المترجمة)

الشكل (٧ – ٨): مجموعة من النساء. محظيات؟ كوب برسوم حمراء، ٤٨٠ ق. م.



الشكل (٧ – ٩): محظية في حالة استجمام، إيذريا برسوم حمراء. ٤٤٠ ق. م.



والمجموعة الأخيرة من الأواني لا تفتأ تضيف، مع ذلك، مستويات أبعد من التعقيد الخاص بتفسير تضمينات بعض المشاهد التي تصور فيها الأنثى. والمشهد الذي يجري في الهواء الطلق والذي هو في ذاته غير اعتيادي، ينحو إلى تدعيم الصور الأدبية التي تجسد ممارسة سياسة العزل ضد النساء الثريات في المدن. وفي المشهد تصور النساء اللاتي جئن إلى سبيل المياه كي يملأن أوعيتهن. ويُزين سطـــح سبيل المياه غالبًا بحِزم الألياف وفروع الشجر مما يدلل على وجود مناسبة – على الأرجح – يحتفى بها حيث يكون للماء دور مهم. وهذا الاحتفال يمكن أن

يكون – في الغالب – واحدًا من الاحتفالات المدرجة في الروزنامة، ولكننا وجدنا على أحد أواني المتحف البريطاني والذي يرجع تاريخه لأواخر القرن السادس، رسمًا بجسد ديونيسوس وهيرميس(*) ***Hermes***، وتصويريها أخذ حجمًا يفوق بكثير حجم السيدات من البشر اللواتي انهمكن في ملء المياه بالسبيل (الشكل ٧-١١)(٢٥) وحضور هذين الإلهين في المشهد يبدو أنه يشير إلى أن الاحتفال هو ما يعرف بمهرجان أنثيستيريا(**) ***Anthesteria*** (٢٦)، وفي اليوم الأول من هذا الاحتفال تُؤخذ عينات من الخمر الذي وهبه ديونيسوس لاختيارها، وفي اليوم التالي وهو "الليلة الكبيرة" يختتم المهرجان بمأدبة موسعة، بينما يخصص اليوم الثالث لهيرميس إله العالم السفلي، والاحتفالات في الأيام الثلاثة(***) تستلزم وجود الماء، ولكنها جميعًا كانت – لحد كبير – شأنًا من شئون عائلات بعينها. ويبدو أن الدويلة كان لها – رغم ذلك – شعائر خاصة تمارس في "الليلة الكبيرة"؛ حيث يصب الماء داخل هوة بالقرب من جبل الأوليمب المهيب ***olympeion***، مثوى الآلهة، وربما يسمى هذا الاحتفال هيدروفوريا ***hydrophoria***(٢٧) الذي يتوسط يومي ديونيسوس وهيرميس.

(*) باكخوس عند اليونانيين. (المترجمة)

(**) رسول آلهة الأوليمب في الأسطورة اليونانية، وإله الطرقات وحارس المسافرين وإله التجارة والمواصلات، وكان مانحًا للثراء باعتباره رب الخصب وإله الحظ. وكان هيرميس مرشدًا لأرواح الموتى إلى العالم السفلي. وكان إلهًا للخداع والغش والحنث بالقسم. (المترجمة)

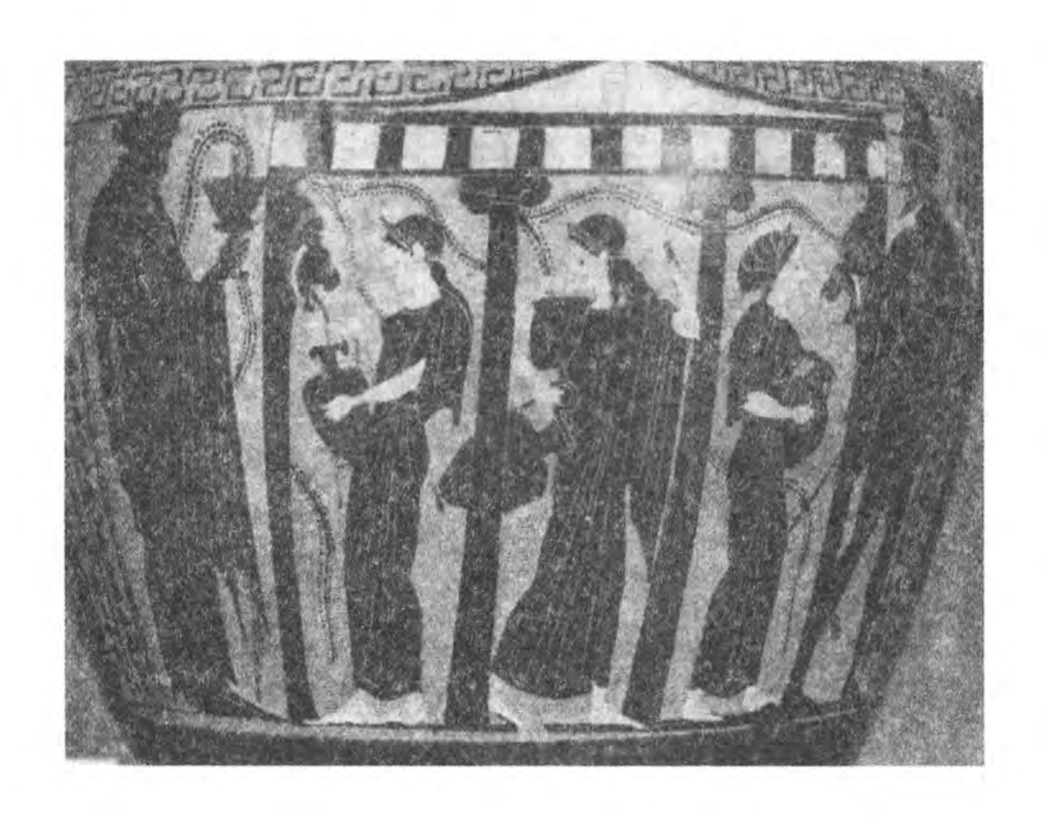
(***) مهرجان يستمر ثلاثة أيام سنويا في أثينا (من ١١ : ١٣ أنستيريون / فبراير) تكريمًا لديونيسوس، للاحتفال بنضج الكروم المخزونة في أوان القطاف السابق. اليوم الأول بيثويجيا (فتح البراميل) والثاني خوايس (عيد الدنان) والثالث خنزوي (عيد القدور) حيث يقام مهرجان للموت. (المترجمة)

وتبقى مع ذلك إشكالية واحدة، وهي تحديد هوية النساء في الفسقية، فالنساء المحترمات الثريات لا يغادرن دورهن إلا فيما نَدُر[٢٨]، وإذا غادرنها، فحتمًا لن يذهبن إلى السبيل الذي يبدو أنه كان مكانًا يعج بالعامة، وبغيضًا أخلاقيا، إلا إذا كانت المناسبة دينية مثل هيدروفوريا، فيكون ذلك بالطبع استثناء مقبولاً يحتم ذهابهن للسبيل[٢٩]. وإذا تفحصنا الأسماء التي أسمى بها الرسامون السيدات في المشاهد التي يرسمونها نجد أنها جميعًا – في أغلب الأحايين – أسماء تطلق على العبيد، وتناسب المحظيات، مثل اسم رودوبيس ***Rhodopis*** (وهو اسم محظية اشتهرت شهرة كبيرة في القرن السادس)[٣٠]، وإيوبي ***Iope*** (ربما كان كلمة ليديه ***Lydian*** تعني "إلى هنا" – وهو اسم ملائم جدا كي يطلق على غائبة غريبة)، وغيرها من الأسماء الأخرى التي تحمل معاني مثل "ذات الأنف الأفطس الصغير" أو "المائعة".

الشكل (٧ – ١٠): محظية في حالة استرخاء. الجانب الآخر من الإيذريا بالشكل (٧ – ٩).



الشكل (٧ – ١١): نسوة في سبيل المياه: الهيدروفوريا. إيذريا برسوم سوداء. ٥٢٠ – ٥١٠ ق.م.



هل لنا، بناء على ما سبق، أن نظن أن هؤلاء النسوة كُنّ عبدات لدى ربات البيوت الثريات؟ أم أنهن كن زوجات لرسامي الآنية أنفسهم؟ أم أنهن محظيات وُجِدن في احتفال أنثيستيريا بكل ما فيه من نزق وعربدة، فرصة للقيام بعملهن على نحو جيد؟ أم أن الأمر بالفعل كان مجرد إقحام لأسماء المحظيات المفضلات في هذه المناسبة على المشهد الطقوسي؟

وبناء عليه فإن صورة النساء كما وجدت على الأواني كانت – في الأغلب باهتة غير واضحة المعالم، ولكن حسب الاتجاهات الاجتماعية يمكننا أن نِلاحظ وجود الكثير من الظلال التي يعكسها التحيز والمحاباة التي ارتشحت بهما المصادر التاريخيـــة. وأخيرًا، فإن الرسوم التي جسدت المرأة على الأواني الأثينية إنما تعد – بشكل جوهري – تعبيرًا عن وجهة نظر الرسام.... الذكر.

هوامش الجزء الثالث (٧)

١- لعل احتواء تربة اليونان لرصيد هائل من عجينة الصلصال كان سببًا في ازدهار صناعة الأواني الفخارية منذ العصر الحجرى. وكانت أتيكا هي المركز الرئيسي للخزف في حوض البحر المتوسط. وكان مزج العجينة الحمراء بالبيضاء هو الأسلوب المتبع في صنع الأواني الخزفية في أثينا. ورسمت الموضوعات كافة على الأواني في مشاهد حية مُشَكِلة بذلك أحد المصادر الأساسية للإلمام بالحياة. (المترجمة)

٢- انعطف اهتمام الفنانين إلى تصوير الحياة من حولهم على الأواني الخزفية مثل تدريبات الشباب الرياضية والمبارزات وقتال المعارك ومصارع الأبطال، وكذلك الولائم التي يضطجع الرجال فيها على حشيَّاتهم حيث يشربون ويغنون على أنغام الناي الذي توقع عليه العازفات ألحانهن، وصور ربات البيوت وهن منهمكات في أعمالهن المنزلية، يأتين بالمياه من السُبل ويخزن ويغزلن وينسجن ويرتدين ثيابهن ويرقصن ويغنين لأطفالهن، وكذلك صور الحيوانات الأليفة ومراسم الطقوس واحتفالات الزواج والدفن وعويل النائحات عند القبور. (المترجمة)

3- A useful list of womenn on vases and osme brief comments : Webster (1972) , pp. 26ff I am grateful to my two colleagues, dr susan walker and ian Jenkins, for help and encouragement in the tripartite performance of which this paper formed a part. Ian jenkins's work on marriage and death will be published elsewhere.

4- London D 51 , Beazley (1963) , 1000 , 201

5- fogg art museum , Harvard university :CVA robinsoo , ii ,pl, 43 with text.

6- cf. xenophon , oeconomicus , iv. 7ff.

7- e. g theocritus , xxviii. iff.

8- paris , cabinet des medailles : beazly (1963) , 624 , 8.

9- london D. 13 : beazley (1963) , 403 , 38 p williams (1982).

10- Copenhagen , nat , mus. 153 : Beazley (1963) , 1131 , 161.

11- munich , zanker : munzen und medaillen AG, Auktion 51 (basel , 1975) , pl. 33 , no. 148 with text.

12- see most recently gould (1980) , pp. 132.

13- E. g at naukratis , see Boardman (1980) , p. 132.

14- athenaeuys , deipnosophistae xii. 569 d-e

15- Maplewood , noble : Beazley (1963) , 27 6,70

16- e. g themistocles, Athena eus , deipn. , xiii. 576 c.

17- literary ysources collected in wy charley (1957) , pp. 222f. it has been suggested that the recently diocovered building z in the kerameikos was a state brothel. We eagerly a waits its publication.

18- london E. 203 : Beazley (1963) , 1131 , 164.

19- London E. 202 : beazely (1963) , 1131 , 155.

20- Florence 75770 : Beazley (1963) , 861 , 15.

21- London 1921. 6-10. 2 : beazely (1963) , 1060 , 138.

٢٢- الموازي، الموساي *muses , music* هنّ بنات زيوس التسع من عشيقته: منيموزين ربة الذكاء، أو رانيا ربة الفلك، وكليو ربة النار، ويوتيربي ربة الموسيقى، وتيريسيخوري ربة الرقص، وميليوميني ربة التراجيديا، وإيراتو ربة شعر البكائيات والمراثي، وبوليمينيا ربة الشعر الغنائي، وكاليوبي ربة الشعر الحماسي، وتاليا ربة الكوميديا، ولا تختلف الموازي عن الحوريات *nymphs*، واتخذت صورة البشر واتصفن بالحكمة وإلهام الشعراء، وهكذا أصبحن راعيات لفرق الفنون والآداب، وسمين أيضًا بالهليكونياديس *heliconiades* والبيريديس *pierides*

23- Athens 1260 : Beazley (1963) , 1060 , 145.

24- cf. note 4.

25- London b. 332 bezley (1956) , 333 , 27 ,

26- on the anthesteria , sec parke (1977). Pp. 107ff.

27- hydrophoria : diehl (1964) , pp. 130 ff.

28- I he women seen shopping on vases (e. g. Etienne and Etienne-germau (1975) , nos. 35 and (36) may be slaves, for men usually did the shopping Aristophanes, vespae, 493 ff. and ecclesiazusae, 817ff.) , but there were no doubt exeptions (cf. aristophances, frag. 318 kock).

29- cf. Aristophanes, lysistrata, 327 ff. we sce men accosting women at founatain – houses on vases (e. g. beazely , 1956 , 1805 397 , 31).

30- Herodotus ii. 134 f.

الجزء الرابع

التكوين البيولوجي للمرأة

العوائق الفسيولوجية للدورة التوالدية الأنثوية والاستراتيجيات الاجتماعية(*) التي تدار بها.

(*) تشير الاستراتيجيات الاجتماعية إلى كل الأفعال الجائزة أو الممكنة اتجاه فرد في علاقته بالآخرين من نفس نوعه، أو بتجمعات الأفراد التي تشكل قليلاً أو كثيرًا من الجماعات المنظمة، وكذلك على الميول والدوافع التي تتصل بالآخرين. (المترجمة)

(٨)

ارتباطهن بفكرة النزف(*): أرتميس[(١)] *Artemis* والنساء اليونانيات

هيلن كنج، ليفربول

يقول إدوين آردنر *Edwin Ardener* في بحثه المؤثر المُعَنون باسم "المعتقد وإشكالية النساء: (١٩٧٢) إن المشكلة في اكتشاف كيف ترى النساء العالم الذي هُنّ جزء منه، تتمثل في أن جميع المصادر التي نستقي منها المعلومات عنهن مصدرها ذكور. والمشكلة لها شقان – الشق الأول: "فني" فالنساء أقل احتمالاً أن "يتكلمن" أو يتصرفن كمصادر للمعلومات، والشق الثاني "تحليلي" أو "مفاهيمي"، فأبعاد العالم ومكانتهن فيه، حتى ولو كان مصدر المعلومات نساء، يعد أقل قبولاً للمراقب من الفئات المُحكمة الترتيب التي أوردتها مصادر معلومات ذكورية (١٩٧٢، ص ١-٣).

وهناك نوع معين من التقسيم الاصطلاحي المفاهيمي يمكن تطبيقه على مصادر المعلومات اليونانية القديمة. ومشكلة النساء اليونانيات تعرض عادة كمشكلة فنية، بمعنى أن هناك شيئا تم تأصيله في المصادر، ويقول فاتن *vatin*: "إنها في الأفعال، والأقاويل، والقوانين التي تبناها الذكور، والتي تجبرنا على اقتضاء أثر [النساء اليونانيات]" (١٩٧٠، ص ٢-٣ من ترجمة خاصة بي)، والدليل المتاح لنا

(*) يشير النزف *bleeding* هنا إلى الحيض أو الطمث أو فض غشاء البكارة، أو النزف الذي يصاحب الولادة، وكل أنواع النزف التي تتعرض له المرأة. (المترجمة)

دُون أغلبــه على يد ذكور يونانيين، رغم أن هذه العبارة نفسها توحي لنا بشيء ما عن النساء اليونانيات، كما تعمل أيضًا كحاجز وستار تحجبنا عنهن، وإلى جانب ذلك فإن المصادر سبق انتقاؤها وتدقيقها؛ لأن نوع الدليل المطلوب -حيث تطرح المقارنة- مثير للأسئلة - والذي يمكنه إيجاد إجابات عن تلك التساؤلات ربما يكون ببساطة - غير متاح.

إن الغالب من الصور المتصارعة عن النساء والتي تنبثق من الدليل المتاح، تنحو بالمثل إلى أن تُرى في ضوء الإشكاليات الفنية للمصادر. وفي مقالة عن صورة النساء في الدراما الأثينية التي كتبت في القرن الخامس (١٩٧٥) كتب شو ***Shaw*** مثالاً بسيطًا جدا عن هذه الطريقة؛ أي تقسيم الدليل إلى مستويين رئيسيين، الأول، مادة شرعية، والأخرى تاريخية، حيث وصفت المرأة وصفا "أقرب إلى وصف العبيد أو القُصر(*) دومًا" الذين يلزمهم وصاية (ص ٢٥٥). والثاني يستقى من الأدب والفنون المرئية، حيث بدا أن النسوة لعبن أدوارًا بارزة، ولا يمكن لهؤلاء الذين يتناولون تلك الحقبة ويعملون عليها، أن ينبذوا أي فئة من فئات هذه الأدلة: فالقانون بوصفه نظرية فقط، والدراما بوصفها فنتازيا بحتة. وهناك تصنيف للمادة التاريخية أكثر متعة للعقل وأكثر شمولاً وهو مَعنى "بالهيئة الاجتماعية". "والأخلاقيات السائدة" أو "الأسطورة"، وهو التصنيف الذي ذكر في مقالة جوست ***Just*** (١٩٧٥).

إن إشكالية النساء اليونانيات، إذن، تكمن أولاً: في أننا لا نملك وسائل مباشرة للدنو منهن، وكل ما نملكه هي مصادر كتبها الذكور، وتكمن ثانيًا: في أن هذه المصادر - رغم ذلك - تمدنا بتناقض بين النساء القويات، البارزات كما ظهرن في التراجيديا، والنساء المختفيات تقريبًا في الخطاب الجنائزي ***the funeral***

(*) شخص دون سن الحقوق المدنية الكاملة والمسئولية عن أفعاله. (المترجمة)

speech الذي كتبه ثيوسديديس ***thucydides*** حيث يقول بيركليس ***pericels***: "إن المرأة الأكثر فخرًا هي الأقل تناولاً في أحاديث الرجال" (٢- ٤٦). وادعى كل من شو وجوست بأنه يوجد نموذج متماسك عن النساء اليونانيات يكمن وراء مثل هذه الصور المختلفة المتوفرة في الأدلة، ولكني أظن أنهما أخطآ في إعطاء هذا الوزن الضخم لإشكاليات المصادر. فاكتشاف أن أنواع مختلفة من الأدلة التي تقدم النساء بشكل مختلف ومتناقض ليس مشكلة، بل حلا، ولابد أن يكون معترفًا بها بدلاً من حجبها وتقسيمها إلى فئات، منها "القانوني" و"العرفي" و"الأسطوري" (كما في جولد، ١٩٨٠) والتي تعتمد على معايير المجتمع الخاصة بالمعقولية.

ومن الضروري هنا أن ندرك أنه حتى خارج السياق اليوناني، فإن مفهوم "المرأة" يحمل في جوهره غموضًا والتباسًا متأصلين. ويمكن وضع "المرأة " في مقابل "الرجل"، والأنثى في مقابل الذكر، ويمكن تصنيفهم تحت فئة "إنسان" حتى يمكن أن توضع فئة البشريّ في مقابل "الإلهي" أو "الحيواني" (هاسترب، ١٩٧٨، ص ٥٤). ومن ثم تكون "المرأة" مستبعدة ومتضمنة في آن واحد، وغريبة ومألوفة معًا. وبالنسبة لليونانيين فإن المرأة بالضرورة "شريرة" أو شيطانية ***kalon, kakon*** ***(hesiod, theogony, 585)***، وهي شيطانية؛ لأنها لا تخضع للنظام. والنساء فاسقات؛ لأنهن لا يكبحن جماح شهواتهن ولا يضبطن أنفسهن، وهي الأشياء التي يستطيع الرجال عملها، ولكن النساء ضروريات للمجتمع الذي نظمه الرجال كي يتكاثرن وينجبن[٢].

وفي المصطلحات الاجتماعية، يمكن أن تخضع المرأة لسيطرة الرجل، حيث اقتصر الهامش المتاح لهن في الثقافة والمجتمع الذكوريين على الولادة والغزل والطهي، بينما يتم إقصاؤهن عن المجالات الاقتصادية والسياسية. وتحمل الكلمة

الإغريقية امرأة(*) *gyne* نفس معنى كلمة "زوجة"، ولا تدخل المرأة الثقافة الذكورية إلا من باب كونها زوجة وأما، ويمكن أن يكون ولعها بالحياة المنزلية والأسرية شديدًا جدا لدرجة أنها تعبر عنه، وتمد النموذج الذكوري للمجتمع بسبل الدعم، بما في ذلك أسباب دخولها هذا المجتمع (ريدفيلد، ١٩٧٧، ص ١٤٩)، ولكن حتى في هذه الحالة يظل اتهامها باتباع أهوائها مخاطرة.

ومن ضمن الكلمات التي استخدمتها سارة بي بومبيروي في أحد عناوينها: النسوة كن "ربات، وبغايا، وزوجات، وإماء" (١٩٧٥): وفي ضوء المصطلحات المفاهيمية نجد هذه الصفات الأربع لهوية النسوة في مجملها جدائل وروادف يمكن استخلاصها من المصطلح الغامض الأساسي لكلمة "امرأة"، ولكن هكذا فَصل لأدوارهن لا يمكن أبدًا أن يكون تاما لأن هذه الفئات الثانوية، تحمل توَجُّها نحو الانسياق إلى وحدتهن الأصلية والتراجع عنها(٣). إن ربات البانثيون(٤) **Pantheon** تشمل هيرا(٥) **Hera**، الزوجة، وديميتر **Demeter**(٦) الأم، وأرتميس التي رفضت كلا من الزواج والأمومة(**). وجميع النساء عاهرات جامحات إذا سُمح لهن بإطلاق العنان لرغباتهن، وتستعبدهن انفعالاتهن التي لا يمكن لأحد أن يَحكُمها سوى الذكور.

وفي هذه الدراسة أنوي أن أجرب طريقة مختلفة حيث تُفصَل سلسلة معاني كلمة "امرأة" عن الفكر اليوناني. ولأن القيم الإيجابية لكلمة "امرأة" تنحو للتمركز

(*) *Gyna – gyno* سابقة بمعنى نسوي أو أنثوي، ويشير إلى نوع من النساء الناضجات التامات التكوين، و *the gene* تعني المُنجبة، أو القادرة على الإنجاب. (المترجمة)

(**) إلى جانب ذلك فهي تهتم بشئون المرأة حيث كانت تحمي وتحفظ الفتيات الصغيرات، وتستمر في ذلك حتى مرحلة البلوغ أو النضوج. وعلى الرغم من كونها ربة عذراء فإنها تساعد النساء أثناء الولادة والإنجاب، وتحمي الأطفال حديثي الولادة – ذكورا كانوا أو إناثًا، من الأخطار المختلفة. (المترجمة)

حول مفهوم "المنجبة"، *the gyne*، ومن ثم يكون المعنى السلبي المغاير للمعنى الأول هو البنت غير المتزوجة. إن محور ارتكاز هذه الدراسة لن يكون بناء على ذلك – الإشكاليات الفنية للمصادر، ولكن سيكون الإطار المفاهيمي الذي يفرزها، والفكرة عن "المرأة" التي تحكم إدراك دورة الحياة الأنثوية، وتحديدًا، عند الدخول فيما تم بناؤه ثقافيا ليكون فئة تُدرج تحتها المرأة الناضجة أو القادرة على الإنجاب *the gene*.

من عذراء حَيِيَّة *parthenos*(*) إلى امرأة منجبة *the gene* / من البارثينوس إلى الجيني:

إن النساء قاطبة تبدأ حياتها، مفاهيميا، "خارج" نطاق المجتمع الذكوري، ويزج بهن "داخله" عندما يصلن لسن البلوغ. والأطفال عند اليونانيين متوحشون بالسليقة ***[plato, tmaeus , 440 – b ; laws ii , 653 d. e , 666 a –e)***، وتحديدًا تكون البارثينوس التي "لا هي طفلة، ولا هي امرأة متزوجة، ولكن في عمر الزواج"(٧). غير أليفة ***(admes)*** ولابد أن يعتدن ويألفن ويتدربن على حياة المنزل والعائلة، وذلك حتى قبل أن يكون ممكنًا أن يجري معها أي رجل حوارًا ***(xenophone , economicus , 7-10 : use of tithaseuein)***. وتربية الفتاة تتم باعتبارها نوعًا من ترويض "شرسة"، أو ترويض "مُهرة"، على أن يكون الزواج هو نهاية عملية الترويض هذه : كما يفتح الزواج المجال أيضًا للخضوع إلى عبودية أفروديت(٨) ***aphrodit*** (٩).

وهناك عدة محطات محددة بيولوجيا واجتماعيا، وبالمرور بها يتم الانتقال من البارثينوس إلى الجيني أو من الفتاة التي لم تحض، إلى المرأة تامة النضج،

(*) ***Parthenogenesis***، يعني توالد بكري، تناسل عذري – توالد دون تلقيح، إيناث، وغير المثمرة، غير قابلة للتلقيح. (المترجمة)

وأهم هذه المحطات، البلوغ، ثم افتضاض غشاء البكارة، ثم الزواج، وأخيرًا المخاض الأول. والمرور بواحدة أو أكثر من هذه المراحل(١٠) يعني المرور بتغيرات ذات مغزى بالنسبة للوضعية الاجتماعية تكون محددات لعامل هيمنة الذكور. ومرحلة البلوغ هي مرحلة انتقال لا يمكن للرجل أو المرأة أن يتحكم فيه أو يسطر عليها (رغم أن سورانوس ***soranus***، في علم الجينات ***cynaecology*** ١ – ٢٥ يقدم محفزات لحث عملية البلوغ). والزواج في المجتمع اليوناني يقع تحت هيمنة الذكور، إذ يتم بالترتيب بين كبار العائلات ***oikos***. وفض غشاء البكارة محطة أكثر غموضًا تغطي مدى واسعًا يتأرجح بين سيطرة الذكور (الاغتصاب) إلى سيطرة الإناث (الإغواء)، وأول افتضاض لغشاء البكارة ربما يبدو حدثًا أنثويا بحتًا، ولكن يوجد جانب يخص الذكور وهيمنتهم(١١) فالذكور ضروريون ليس فقط لعملية الحمل (رغم ذلك، انظر ديتين ١٩٧٦)، ولكن لأنهم يبذلون جهدًا جسديا وهم يجامعـون زوجاتهم (***Aristotle , mistoria animalium (58 401 30-1)***، ولأن الأطباء – الذكور – يسرعون هذا الجهد باستخدام عقاقير طبية، ***(e. g. pg, 1. 34)***(١٢) وإضافة لذلك هناك احتمالية بأن إجراءات تسجيل المواليد وعملية التحضير(*) ترتبط بالعمر رغم أن ذلك لم يكن ينطبق على حالة النساء اليونانيات(١٣).

وفي مجتمع لا تُقدر فيه المرأة ولا تُثمن إلا لكونها – في المقام الأول – قادرة على الإنجاب، فإن المتوقع أن الحدث أو سلسلة الأحداث البيولوجية سوف تستخدم لتكون الباب الذي تدخل منه المرأة إلى فئة "المرأة الكاملة النضج". وفي مجتمع لا ينظر للمرأة أيضًا – إلا على أنها "الآخر" (آرثر، ١٩٦٧، ص ٣٩٠،

(*) ***Initiation***، عملية التحضير التي تنتهي بأحد الطقوس أو الاحتفالات، للدخول في مجتمع ما، أو التمتع بمزايا معينة كعضوية عاملة أو عضوية الكبار في جماعة أو جمعية أو حي مثلاً. (المترجمة)

وبادل، هذا الجزء) الذي يجب وضعه تحت سيطرة الذكور، فإنه من المتوقع أن المثال الثقافي سيكون أحد الوشائج التي تربط بين الحدث الاجتماعي الذي يهيمن عليه الذكور وبين الزواج والتغيرات الفيزيائية في حياة الإناث الأقل قبولاً بفرض السيطرة عليها. والمثالي، بطبيعة الحال، هو أن النضج كان يؤكد على أن الفتاة "يكتمل نضجها"، وتورد وتَزهر فتصبح مستعدة للزواج (عن اكتمال النضج، انظر على سبيل المثال بوسنياس ***Pausanias***(*) ٣٣٢، ومقتطفات أدبية يونانية(**) ***greek anthology 660 , hereafter anth pal. vii***). وفض غشاء البكارة ***soranus)*** ***gyne / 33. 4 , 33. 6*** , : سوف يفض زوجها غشاء بكارتها في ليلة عرسها (الخضوع الأول لأفروديت ***anth. , ix. 245***): وسوف تبدأ في حمل الأطفال بأسرع ما يمكن. والمسافة المؤقتة بين الصبية والمرأة التامة النضج كانت قصيرة، فعملية الزواج اليونانية تمتد من الخطبة إلى إنجاب أول طفل (فيرناند ١٩٧٣). ويطبق مصطلح الفتاة ***nymphė***(***) على "الفترة الكامنة" التي تمتد من مرحلة القابلية للزواج إلـــى الـــزواج الفعلي (سكميت، ١٩٧٧، ص ١٠٨، انظر أيضًا كانترين، ١٩٤٦ – ٧، ص ٩ – ٢٢٨ عن مرحلة تداخل الفتاة بالمرأة ***oymphe / gyne***).

ووجهة نظر الأفكار اليونانية عن وجهي "المرأة" – المتمردة – التي هي نتاج لعملية خلق منفصلة (لورما، ١٩٧٨)، والتي يجب، رغم ذلك، أن تُخلق

(*) رحالة يوناني وجغرافي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد. (المترجمة)

(**) ***Anthologia Graeco*** وهي مجموعة شعرية، وأغلبها قصائد قصيرة ***epigrams***، ومداها هو الأدب اليوناني الكلاسيكي. (المترجمة)

(***) تعني حوراء، يرقانة، شرنقة. (المترجمة)

وتُجلب للمجتمع حتى يتكاثر – والنصوص الجينويولوجية(*) مجالاً مناسبًا، تحديدًا، لهذه الدراسة. واهتمامهم محوره المرأة التي تتكاثر وتنجب، إلا أن الاستقلالية الذاتية(**) الشديدة لدراسة الأمراض الأنثوية تعكس فصل المرأة عمن هو أعلى مكانة منها، أي الشكل الإنساني الكامل(١٤) الأوصاف، أي الذكر.

وفي النصوص الطبية الإيبقراطية تتصل الوظائف البيولوجية لدى الأنثى مثل الطمث والولادة بالباثولوجيًا ***(ehrenreich an English 1979, p. 99)*** النظرية الطبية في القرن التاسع عشر، ومن ثم تتطلب علاجًا: ورغم ذلك فهذه الوظائف طبيعية كذلك؛ لأنه من الخطأ أن تحمل المرأة سمات ذكورية ***(EP. VI, 8. 32)***. ويمكن للطمث والولادة مثلهما مثل إفراغ المعدة ***katharsis***، أن يكون لهما تأثير شفائي علاجي (بريكيت ١٩٧٧، ص ١٣٣، ٣١، مانيولي، ١٩٨٠، ص ٢ – ٤٠١) للتحايُل على هذه الإشكالية الخاصة بالعمليات الفيزيائية لدى النساء، كون لها وجهان: أحدهما إيجابي والآخر سلبي– وهي نفسها نتاج لوجهات نظر أشمل عن "المرأة "– تضع النصوص "أفكارًا عامة" فيزيائية. لذا فإن فقدان الدم العادي أثناء الحيض يُقدر بنصف جالون، يُفقد خلال يومين أو ثلاثة، وما يزيد أو ينقص يعني أن هناك حالة مرضية تستلزم علاجًا ***(PGI , 6 ; aphorism 5 – 57 LIV 552)***. وهناك مزيد من التمييز بين "رحم – امرأة" وهؤلاء النسوة اللاتي يعتبرن "خارج منطق الأجيال"(***) ***(ekton , tokon , PG z. 127 ; sec manuli, 1980)***. والعنصر

(*) تتناول علم الأنساب. (المترجمة).

(**) ***Autonomy***، العملية البيولوجية ليست بكاملها نتيجة قوى خارجية، وإنما يحكمها في جزء منها قوى بيولوجية معينة هي من أصل باطن، ويمتلك الكائن الحي درجة معينة من الحرية بمعنى أنه يسلك بمقتضى طبيعته الباطنة التي هي قائمة على قوى داخلية وليست تحت قهر التأثيرات الخارجية. (المترجمة)

(***) ربما المعنى هنا النسوة العاجزات عن الإنجاب وبالتالي زيادة النسل. (المترجمة)

الأنثوي في النص حُذف وفُصل وتم شطره، وينصح هؤلاء اللاتي لا ينجبن أن يحبلن، وينصح الصبايا أن يتزوجن والأرامل بأن الأمثل لهن أن يحبلن" *(e. g. nw3 : pgz. 127 , 131 , 135 , 162)*.

أمراض الصبايا / العذارى ***the peri parthenion***(*)

النص text

إن "أمراض الصبايا" واحدة من سلسلة بحوث الجينو إيكولوجي(**) في المجموعة الكاملة لإيبقراط، ربما ترجع إلى القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد، وباعتباره مرجعًا عمليا للأطباء، ربما يكون نُقح عدة مرات قبل الوصول لشكله النهائي الذي بين أيدينا (ليلويد، ١٩٧٦، ص ١٨٠). وعنوان الكتاب عادة يترجم "حول أمراض الصبايا" أو "حول أمراض العذارى"، وهنا سنعود للمصطلح اليوناني؛ لأنه على الرغم من أن العذرية والشباب هما سمتا الصبية التي تضرب مثلاً في النضج، ولكن لا يوجد مرادف لكلمة ***parthnos*** في اللغة الإنجليزية. وبالتركيز أساسًا على مجال دلالات الألفاظ الذي شمل كلمة ***parthenos*** نجد أن الكلمة لا تعني "العذراء" ولكن تعني "غير المتزوجة" (انظر لوروا، ١٩٨١، ص ٢٤١، ن ١٨٣). ويحمل اللفظ أيضًا معنى الشباب، ولكن حتى نكون محددين أكثر، فإن

(*) ***Peri*** تعني حول أو محيط، و***par*** بادئة معناها حمل أو حملي، و***parthenion*** تعني العذارى أو البنات، إذن المعنى هو"حول العذارى" هو اسم أحد كتب إيبقراط الذي عنون "حول أمراض العذارى" وسميت الربة أثينا "بارثينوس" أي أثينا العذراء. (المترجمة)

(**) علم أمراض النساء. (المترجمة)

المصطلح يمكن أن يعني امرأة أكبر سنا وغير متزوجة *(e. g. older parthenoi, in PG2. 127)* واستخدمـــه ســـورانوس(*) *Soranus* للإشارة إلى الفتيات ما قبل النضج *(gyn 1-29 – 6)*.

وهذه الشذرة القصيرة عن أحد أوجه المشكلات التي تمنع الصبية من الانتقال إلى المرأة ***parthemosta gyne*** تُفسح المجال إلى كشف أصول وطبيعة مهنة أو تجارة ***(tekhne)*** الطب، وتُفسح المجال لمرجعية عن أعراض "المرض السري" أي الصرع المزمن، وهذه الأعراض، كما يبين الكاتب ربما تؤدي إلى الانتحار شنقًا، وهذا شائع بين الإناث أكثر من الذكور، وأكثر شيوعًا لدى الصبية أو الفتاة التي رغم اكتمال نضجها واستعدادها للزواج تبقى غير متزوجة.

ومثل هذه الفتاة عرضة لخطر المرض في مرحلة النضج(١٥) عندما يتدفق الدم إلى الرحم كما لو كان سيخرج من الجسد. وبالنسبة للفتاة التي لا تتزوج في الوقت المناسب فإن الدم لا يمكنه الخروج من الجسم بسبب أن "ثُقبة الخروج" مسدودة. وبدلاً من ذلك، يتدفق هذا الدم للقلب والحجاب الحاجز، والذي يوصف تأثيره بأنه مثل المشاعر التي يشعر بها المرء في قدميه عندما يظل جالسًا فترة طويلة، وهكذا عندما يتعلق الأمر بالقلب والحجاب الحاجز يكون الخطر كبيرًا؛ لأن الأوردة التي تعيد الدم ليست مستقيمة، إذ يتأخر ارتداد الدم، علاوة على أن المنطقة نفسها التي بها العضوان تعد منطقة حيوية، ومن ثم نجد أن الفتاة يظهر عليها عدد من الأعراض، على سبيل المثال لا الحصر، فهي تبدو مهتاجة، تهذي، وتخاف من

(*) أول طبيب نسائي في الإمبراطورية الرومانية وآسيا الصغرى. (المترجمة)

الظلام، وتنتابها الأخيلة والأوهام التي تدفعها إلى القفز في الهواء، وأن تلقي بنفسها في البئر، ولأن تشنق نفسها، وفي غياب هذه الهواجس تُظهر المرأة افتتانًا شهوانيا بالموت (وتشير كلمة شهواني *erae* هنا إلى أنها ترحب بالموت كأنه عشيق لها). وينتهي النص كما يلي:

"عندما تعود لرشدها(١٦)، تَنذُر(*) الفتيات *gynaikes* العديد من أغراضهن لأرتميس، وأهم هذه الأغراض أجمل ما يملكن من عباءات. ومن يأمرهن بذلك الكاهنات المتنبئات *(manteis)* هن من يخدع تلك الفتيات بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وتجد الفتاة راحتها من شكواها عندما لا يمنع شيء تدفق دم الطمث. وآمر(**) – أنا أرتميس – العذارى *(keleuo)* أن يتزوجن بأسرع ما يمكن إذا عانوا هذه المعاناة؛ لأنه عندما يحملن سينعمن بالصحة، وإذا لم يتم ذلك، عندئذ، وعند البلوغ ستمرون بهذه المعاناة أو تتعرضن لأمراض أخرى، ومن بين المتزوجات فإن المرأة العاقر هي أكثر من يعاني من هذه الأعراض".

إن تفسير النص السابق زاد من صعوبة الخلط الواضح بين صيغتي الجمع والمفرد، وأظن أن صيغة الجمع ستكون دائمًا في اللفظ ***"gunaikes"***، فتكون الجملة كالتالي "لأنه إن حبلت النساء سيصبحن أصحاء". وهنا يُضرب مثلٌ آخر

(*) كانت الفتيات المقبلات على الزواج يقدمن كل ما يمثل عذريتهن من دمى صغيرة أو فضلات شعورهن قربانًا لأرتميس استعدادًا للحياة الزوجية. (المترجمة)

(**) *Gyn (a)* يطلق على الإناث اللاتي تنفقن حياتهن في الإنجاب والتكاثر، ولديهن قدرة إنجابية كامنة في مقابل العقيمات. (المترجمة)

عن الفكرة الشائعة بأن دور المرأة ***gyne*** ينحصر في الإنجاب بينما تبدو صيغة المفرد في كلمة ***"parthenos"*** - وعلى سبيل المثال نجـد عبارة "فعنـد البلـوغ أو بعده بقليل" تشير إلى مدى العمر المثالي لهذا المصطلح، وهذا يجعل السطر الأول من هذا النص تكمن فيه الإشكالية. فمن هنّ الصبايا العذارى اللاتي أمرتهن الكاهنات بوهب عباءاتهن لأرتميس؟ هل من المحتمل أن يَكنّ أقارب إناث، عذارى، ممن ابتلين بالأمراض، فوهبتن عباءاتهن تَقرُّبا لأرتميس لتمن عليهن بالشقاء؟ ومع ذلك هناك احتمال آخر، فإن عدم تغير "الفاعل" في هذه الجملة ربما كان مقصودًا (انظر على سبيل المثال فاسبتدر، ١٨٩٧، ص ٢٢٩): فإنه من خلال تماثل الصبايا ***Partenoi*** للشفاء تصبح امرأة لديها قدرة إنجابية ***gnakies*** والبلوغ يعني تدفق الحيض المذكور هنا، وهو السبب الذي أدى إلى "عودتها لرشدها، واستردادها لصوابها"، وهو شيء لم يقدم له تفسير سواء من خلال الطقوس الشعائرية التي تسبقه أو من خلال المُداواة الاجتماعية التي تليه. وحسب هذا النص فإن تحول ***Parthenos*** إلى ***gyne*** يبدو أنه كان متمركزًا حول البلوغ. وما زالت فترة التحول ممتدة عبر الزواج إلى الولادة. وفي ضوء هذا التفسير سيتم طرح ما تبقى من هذه الدراسة. والأطباء يرون البلوغ، في معناه الفسيولوجي، حدثًا يتم نتيجة لإزالة الشيء الذي يمنع تدفق الدم. لذا فإن التوصية بالزواج، والذي ربما ترجع إلى النظرية القائلة بأن الولادة توسع الشرايين، ومن ثم تجعل تدفق الحيض أسهل (***PG101, Fasbender, 1897, P-224***)، أو إلى فكرة أن تدفق دم الحيض الذي كان هايمن ***Hymen***، إله الزواج، يعوقه (فاسيندر، ١٨٩، ص٧٩). والكاهنات، عندما يأمرن بتقديم النذور لأرتميس بعد البلوغ[١٧]، يشرن إلى الدور الذي تلعبه الربات في المراحل الأخرى من النضج الأنثوي التام.

إن كثيرًا من الصفات التي ذكرت في "أمراض العذارى" نجد مثيلاً لها في نصوص جينوإيكولوجية أخرى. وتتضمن هذه الأعراض تأخر الحيض عن موعده مما يسبب اضطرابات عقلية (*SF34*)، وانغلاق "ثُقبة المخرج" فيمنع التدفق الطبيعي للطمث (*PG3. 213. 228*)، والإصابة بالهلع (*PG2. 182*)، واشتهاء الموت (*Thanein eratai, PG. 2-17*)، والإصابة بالصرع واستخدام بذل أو إفراغ البطن *Keleuo* على يد الطبيب (*PG3. 220*)، ثم الحدوث المفاجئ وغير المفسر للرشد (*SF-34*)، ثم نصيحة العذراء بالزواج (*PG2. 127*).

وتوجـــد حيثيات أخرى للنص يمكن إدراجها ضمن موضوعات ذات نطاق أوسع. إن إدانة الخداع الكامن في طبائع الآخرين الذين يستطيعون إبراء المرضى، وهـــو جزء من محاولة لجعل الطب تجارة. وفي كتاب حول المرض المقـــدس *On the Sacred Disease* وكمـــا في كتاب المفاصل *Articulation* (٤٢-٤٤) أدان الكاتب هؤلاء الذين يعالجون التشنج بطريقة استعراضية، باستخدام مرقاة، لمجرد إحـــداث الـــدهشة فـــي نفوس الجماهير وإبهارهم (*Illustrated in LTV 187*)، ولكنهم لا ينبذون هذه الطريقة أبدًا. ويبدو أن المنافسة المباشرة بين الأطباء كانت هي المعيار في الطب اليوناني، وهي منافسة جرت – أحيانًا – بين الأطباء والكهنة، وغالبًا بين هؤلاء الذين يدعون انتماءهم لنفس المهنة أو التجارة (لويد، ١٩٧٩، ص ٣٩، ١٥٢). وكان على كل واحد من هؤلاء أن يقنع مريضه بأن علاجه فقط ومن بين كل العلاجات الأخرى المتاحة لمرضه – هو الأمثل (لويد، ١٩٧٩، ص٨٩)، ويعزى لذلك سبب استخدام الصيغة التوكيدية لضمير المتكلم في هذه النصوص: "ولكني، أنا، أقول (*e. g sacdis , pp. PG,101. 43*)، وهذا يوحي بأن

إدانة النُّذر المقدمة لأرتميس لا يجب أن يؤخذ على أنه مجرد تعارض بسيط بين المعالجين "العلميين" والمعالجين "الدينيين"، ولكن يجب أن يؤخذ على أنه محصلة لمرحلة كانت فيها المنافسة لجذب أكبر قدر من الزبائن شديدة، ولم يكن ضروريا فقط أن يقدم المعالج شرحًا وافيا مقنعًا لعلاجه، وإنما عليه أن يُشوه سمعة المعالجين الآخرين الذين يمتهنون نفس التجارة وينال منهم.

وهناك موضوع آخر يرتبط بكتاب أمراض العذارى، وهو فقدان الدم بطريقة غير اعتيادية أثناء الحيض، وذُكر باختصار من قبل. فالفقدان المفرط للدم يمثل دومًا شيئًا خطيرًا. إذا كان ذلك يعود لطبيعة المرأة (فسيولوجي ***(Physis***، فمعنى ذلك أن المرأة لا بد أنها عاقر، وإذا كانت نتيجة لعلة وداء ***Pathema*** نفسي أو عقلي، فربما تستجيب للعلاج ***(PG 3. 213)*** (وانقطاع الطمث التام، هو العرض الشائع في النصوص الجينوإيكولوجية، سيظل دائمًا أبدًا عرضًا غير حميد ومميتًا ولا علاج له ***(as in PG. 2. 123 and EP. VI 8. 32)***. ويكون مبعث ذلك عادة إما تنقل الدم إلى جزء آخر من الجسم ***(e. g PG 2. 128, 129. 133)*** ، وإما كما ذكر في أمراض العذارى هو انسداد "الثقبة"، ***stoma. cervix?***... ثقبة العذرية؟ ***(PG 2. 156. 162 – 4. 3 – 213 –) 22. 8)***.

وحركة الرحم تعد مكونًا من مكونات الأعراض المركبة التي اعتبرها ليتر ***Littre*** هستيريا[*]، والأعراض الأخرى تشمل فقدانًا مفاجئًا للصوت، وانخفاضًا لدرجة حرارة الجسم، والجَزّ على الأسنان، والاختناق ***Pnix***، ومحاولة فرض فئة مرض الهستيريا على هذه النصوص قد يكون مضللاً: إذ إن الأعراض المصاحبة

(*) ***Hysteria***، اضطراب عقلي يتميز بالتفكك، بقابلية الإيماء والإيحاء الذاتي المرتفعين، وباضطرابات نفسية ووظيفية مختلفة ومتنوعة. وهو اضطراب كان يظن فيما مضى أنه لا يحدث إلا بين النساء وأن سببه تنقل الرحم. (المترجمة)

تختلف حسب الحالة؛ لأن الرحم ربما يتحرك ولكن لا تظهر الأعراض (من دون اختناق) (*PG 2. 127*)، وربما تظهر العديد من الأعراض، ولكن قد ترجع إلى أسباب أخرى غير تنقل الــرحــم (التدفق الأحمر ***Red Flux***، السبب المرئي، ***PG2. 110***). وتحليل الأجزاء التي يصف فيها ليتر الهستيريا يُظهر أنه يصنف مجموعات من الأعراض الصارخة قام بالفصل بينها، ولكنّ الإيبقراطيين صنفوها تحت فئة "أسباب" وفئة علاج (بورجي ***149-52,1953*** عناوين فصل ليتر وُجه لها أيضًا نقد من قبل روسيل ***1090, 1980***).

ويميــز ليتــر أيضًا بيــن الهستيريا والإزاحة(*) (***VIII 275. 327. 389***) ولا يوجد اعتراض على ذلك في النصوص. وعندما كان ليتر يكتب أسباب الهستيريا ثار خلاف وجدل، فبعض الأطباء اعتقدوا أنه ليس لها سبب عضوي. وآخرون قالوا: ليس لها أي سبب على الإطلاق (ميرسكي١٩٧٩، ص١٢). وبعد فرويد ***Frued*** أصبح التفسير النفسي هو الأرجح. وموقف ليتر من هذا الجدل واضح. إن الهستيريا في مقابل الإزاحة لا ترجع إلى النفسي في مقابل الفسيولوجي، والأرجح أنها تُعزَى أكثر إلى الخيالي في مقابل الواقعي. وفي هذا السياق نستدعي مصطلح "هستيريا" باعتباره لفظًا يستخدم للحطّ من القدر والازدراء، فعندما يقال: إن بها هستيريا فقط فذلك يعني أنها لا تعاني من شيء على الإطلاق. ويرى ليتر أن المرأة المصابة بالهستيريا مريضة لأسباب عضوية، وهذا التشخيص يتكرر في الأعمال الأحدث عهدًا من تلك المتون (سيمون، ١٩٧٨، ص ٢٤٢)، ولكن في كتاب أمراض النساء ***Peri Gynaikeion***، فإن مصطلح

(*) ***displacement*** إزاحة، نقل، ترحيل، إحلال، تشير إلى انتقال أو تحول الانفعالات (بوصفها صفات نفسية) من الأفكار الأصلية التي اقتربت بها إلى أفكار أخرى. (المترجمة)

الاختناق الهستيري *hysterike pnix* لا يحمل هذا المعنى الذي ينتقص من القدر، وذلك لوجود سبب عضوي، أعني أن الرحم يميل للتنقل والتحرك في الجسم حركة عشوائية لا ضابط لها إذا لم تتح له فرصة لحمل أجِنة. (مثال، أفلاطون، *Timaeus. 91*، وأكثر الوصفات القديمة تفصيلاً لمرض الهستيريا نجده في كتاب سورانوس *26-9, Gyn3*).

وهذا التشخيص الوارد في المصادر القديمة يُوجَد أيضًا في الشروح النفسانية(*) *Psychic*، والنفسجمانية *Psychosomatic*(**) والتي يمكن أن تتضمن أيضًا الخيالي. وفي تلخيص للقسم الذي يناقش النصوص التي تناولت أمراض النساء يقول لين إنتراجلو *Lain Entraglo*: من بين كل هذه التشخيصات الطبية والعلاجية تغلب – بشكل جلي – الحالة السيكولوجية على كل ما يطرح عن صور الأعراض. وقبل ذلك وفي بداية نفس الجزء يُفسر مصطلح *Parthenoi* على أنه "مرض معين"، ربما هستيري، إذا حكمنا بما قيل عنهن – أي النساء *(168:158,1970)*.

ومثل هذه الطريقة "التشخيصية" والتي تحتوي على تشخيص للمرض يرجع لألفين ونصف عام خلت، ومن خلال نص من هذا النوع لن يكون مقنعًا أبدا أن يجرفنا ويحملنا بعيدًا عن القيم الثقافية المتضمنة في النص. وعلى الأرجح كان هناك بالفعل صبايا شوهدن وهنّ يعانين من أعراض لم يجدن لها سببًا عضويا،

(*) *Psychic* اصطلاح دارج أكثر منه علميا ويطلق على الفرد الذي بحوزته أو باستطاعته أن ينمي قوى خفية، وهو مرادف مهم لما هو نفسي المنشأ أو التوالد. (المترجمة)

(**) المتعلق بالعمليات التي هي جسمية (بدنية) ونفسية (عقلية) معا في طبيعتها. (المترجمة)

وربما كانت ناجمة عن ضغوط نفسية، وربما كانت الصبايا يقمن بذلك في محاولة لجذب انتباه الآخرين بخدعة(١٨). وربما كان هناك فتيات يعانين فعلا من اضطرابات هرمونية(*) أو غددية والتي قد تسبب نفس الأعراض: أو ربما يجسد النص الهلع المندلع كالنار (ماتولي، ١٩٨٠، ص ٤٠٤) من أجل تخويف النساء كي ينصعن لما يُمليه عليهن المجتمع أي الزواج والإنجاب عندما يبلغن العمر الذي يراه المجتمع مناسبًا. ونحن لا نستطيع أن ندعي ببساطة أن ذلك صحيح، وأنوي هنا أن أركز بدلاً من ذلك على المنطق الباطني المُتَضمن في هذا العرض، وعلى نصوص أخرى تعرض أفكارًا مشابهة، اعتقادًا مني بأنه عند هذا المستوى يكون التساؤل حول مرجعية النص ذا أهمية من الدرجة الثانية فقط، وتكون أيضًا القراءة التي تؤكد على ما هو محدد بالنسبة للنص تُسهم أكثر من ذلك الذي يهيمن عليه مبدأ التعميم.

وهناك مجالان في كتاب "أمراض الصبايا" يبدو أنهما فريدان من نوعهما في المجموعة الكاملة الجينوإيكولوجية، وهما أولاً: الإطار العام للطريقة البديلة لعلاج صعوبات البلوغ من خلال طائفة أرتميس الدينية(**)، وثانيًا: استخدام الفعل

(*) ***Hormonial***، تشكيلة الإفرازات الكيماوية الباطنة تدخل في الدم عن طريق غدد غير قنوية ويهيئ جزء على جانب كبير من الأهمية من البيئة "الداخلية" التي فيها يحدث النمو البيولوجي من خلال أفعال الجينات. (المترجمة)

(**) بالنسبة لأتباعها أو أشياعها أو كهنة معبدها فكن من الفتيات اللاتي وصلن لمرحلة البلوغ، حيث يدخلن لهذه الطائفة مباشرة. وكانت تقام العديد من الاحتفالات أكبرها لأرتميس وأهمها براوروتيا التي تقام في براورون، وأورثيا، التي تقام في إسبرطة، وأورثيا، هو أهم ملاجئ الربة وهو المقر الديني لأتباعها. (المترجمة)

(ap)ankho بمعنى عَرَض الشعور بالاختناق، وعَرَض اشتهاء العذارى لخنق أنفسهن، ويبدو أن ذلك ربما يربط النص بَعَرض الاختناق ***Pnix*** الذي ورد في العديد من أجزاء" أمراض الصبايا (مثال ***2632,7-1 : 55 ,116, 8 : 123...*** إلخ) ويرتبط غالبًا باحتباس الطمث. وفيما بعد اقتبس مؤلفو المعاجم والكتاب في علم الطب فعلين هما : ***pnigomenos =ankhomenos*** (جالين ١٩-٦٩) و ***(The Suda*** ***S-v- apankhonlas : pnixai ،: edkuhn)***، مما دعم بالتالي هذا الافتراض، ولكن نظرة عابرة في أصل الفعلين تكشف عن أن الفعل ***ankho*** يعني الضغط على الحلق حتى الاختناق أو يعني الشنق، أما الفعل ***Pnigo*** فيعني الاختناق الناجم عن ارتفاع في درجة حرارة الجسم (على سبيل المثالي تعني كلمة ***Pnigeus*** التنور وكلمة ***pnigos*** تعني الحرارة). والفعل ***Pnix*** يشيع استخدامه تحديدًا لوصف الرحم عندما ينتقل ويتحرك، لاحظ التشابه الجزئي بين الرحم والتنور (أرسطو فاينس، السلام، ٨٩١، هيرودوت، ٥: ٩٢ عن بيرياندير) والاختناق عرض مناسب جدا في هذه الحالات.

السياق/ القرينة / البينة / الأسطورة:

اقترح أن استخدام الفعل ***(ap) ankh*** الوارد في "أمراض العذارى" والذي قاد الكاتب إلى موضوع الصبايا ***Parthenoi*** يجب أن لا يُفسر بوصفه فئة فرعية للفعل خنق ***Pink*** ولكن بوصفه تعبيرًا عن دور أرتميس في عملية الانتقال من مرحلة إلى مرحلة في حياة المرأة، والتي يعتبر الدم المراق جزءًا منها. بينما لا يتفق الطبيب والكاهن على العلاج الأمثل، وهم لم يتفقوا على النهاية المرئية فحسب - أي

التحول من الصبية إلى امرأة منجبة – ولكنهما استعانا بنفس التقاليد الثقافية كمرجعية عـــن الصبيـــة أو العذراء، والاختناق والنزف.

ويصف بلوتارك الحالة التي من المفترض أن الصبايا في بيليتوس، بُلين بها، حيث أبدين رغبة في الموت (***epithymia thanatou***) بلغت حد شنق أنفسهن، وكما في "أمراض العذارى" فإن الفعل المستخدم كان ***(ap) ankho*** واحتوى النص على كل من التفسيرين الطبي والكهنوتي للحالة (موراليا، ٢٤٩)(١٩).

وكي نكتشف لماذا يكون لدى الصبايا ما يبلغ مبلغ الصلة الروحية الاختيارية بالشنق والاختناق (الأساطير التي أدرجها بيرلنج، ***1969 ,2-443-4***) من الضروري أن نلقي نظرة عابرة على قصص أخرى تتضمن هذا النمط من الموت، وتحديدًا على التقليد الخاص بالربة أرتميس حيث منحها أبوها زيوس عذرية أبدية (كاليماخوس(*)، ترنيمة أرتميس ***Hymn to Artemis. 5***).

أرتميس المخنوقة:

يروي بوسنياس (*7-6. 23. 8*) قصة لافتة للانتباه لغرابتها وجدتها عن أصل لقب ***apankhomene*** أي السيدة المخنوقة، والتي أمسكت بها أرتميس في كافيا ***Kaphyae*** بإقليم أركاديا ***Arkadia***. وتروي الحكاية أن مجموعة من الأطفال لفوا حبلاً حول صورة لها وهم يلعبون وقالوا مازحين: إنهم يشنقون أرتميس، وبمجرد أن فعلوا ذلك تحولوا إلى حجارة، إذ إن ذلك يعد تدنيسًا سافرًا للمقدسات. وأُنزل على الصبايا من "كافيا" وقتها مرض عضال أدى إلى إجهاضهن لأطفالهن. ولما استشاروا كاهنة أبوللو أمرت بوجوب دفن الأطفال الذين أجهضوا، وتقديم قرابين سنوية؛ لأنهم قتلوا ظلمًا. ومنذ ذلك الحين أطلق على أرتميس لقب السيدة المخنوقة ***Apankhomene***.

(*) جغرافي ورحالة يوناني عاش فى القرن الثاني قبل الميلاد. (المترجمة)

وتعكس قصة آيتون ***Aiton*** دور الربة في حياة الأطفال. ومثلها مثل حامية حمى[*] المدينة تقوم أرتميس بتأمين حمايتهم وتربيتهم وتأخذ بيدهم إلى مرحلة المراهقة، وتتلقى نذورًا من لعب الأطفال (يراجع فان ستراست ***Van Straten, 1981, w. 126***). ووجه آخر من القصة يكمن في الطريقة التي اقترف بها الذنب، وبسبب ما اقترف من ذنب حَلَّ المرض العضال، وعاد التوازن بعد نصيحة بيثيا. وهذا شائع جدا في أساطير أرتميس (انظر كالامي ***1977,281.***). هنا، ومن ناحية ثانية، نستخلص من النص نقطة أخرى، إن مناداة أرتميس بالمخنوقة، صحيح، والأطفال كانوا مُحِقّين في إطلاق هذا اللقب عليها، ولهوهم البريء كشف الحقيقة.

وبداية فإن أصل مثل هذه الأساطير هو نوع من سوء الفهم للشعائر. وقد وقد افترض الدارسون أن اللقب ***Apankhomene*** انبثق من ممارسة شنق صور ربات الحياة النباتية على الأشجار (مثال فانريل ***Farnel*** و ١٩٩٦ ص ٤٢٨، نيلسون ١٩٦٧، ص ٤٨٧)، وهذا يجعل الصلة الوثيقة لأرتميس بلقبها تُفقد. ولا بد أن نلاحظ أن العقاب في هذا النص ليس مرضًا بمعناه البحت، ولكنه قطع للنسل الطبيعي للمدينة من خلال الصبايا. وأرتميس ذاتها والتي لم تلد قط، يمكن أن تجعل المخاض اليسير عسيرًا.[٢٠] وهنا تختار أن تمنع الميلاد؛ لأن نساء كافيا لن يلقبنها بالمشنوقة.

لماذا يجب أن تُخنق أرتميس؟ الخنق عند اليونانيين يعني عدم إراقة الدم بتاتًا. وفي مجال الأضحية - على سبيل المثال - كان من المفترض أن يقوم السكونيون بخنق وحوشهم، والأضحية اليونانية "الطبيعية" تكون بسفك دماء الحيوانات وإراقتها، ومن ثم تأكيد العلاقة بين البشر والآلهة (هيرودوت ٤: ٦، انظر هارتوج ***Hartog***، ١٩٨٠/ ص ١٩٥-٤). وباعتباره نوعًا من الموت البشري، فإن الخنق أو الشنق

(*) الربة أثينا. (المترجمة)

يثيران الرعب (انظر على سبيل المثال، فيدرا ***Phaedra*** في يوربيديس، هيبوليتوس ٧٧٨، ٨٠٢، وهارتوج، ١٩٨٠، ص ١٩٥، ٤٨)، ولكنه بوصفه طريقة للانتحار ربما يمكـــن ربطـــه مرة أخرى بعدم إراقة الدماء. ولتجنب إراقة الدم عند الاغتصاب أو فض غشاء البكارة عنوة فإن الانتحار دون إراقة دماء يكون مناسبًا. وتهدد الجوقة في مسرحية أسخيليوس الصافحات بشنق أنفسهن (٤٦٥) لو أجبرن على مضاجعة ذكور يكرهنهم (٧٨٨)، وفعليا استخدام النساء من كارياتيديس ***Caryatides*** هذا النمط من الانتحار؛ لأنهن يخشين الاغتصاب (انظر كلامي، ١٩٧٧، ص٢٧٠). وعمل فيدرا لم يكن إيحاء سلبيا تمامًا تم بسبب الخوف من أن يخبر هيبوليتوس ثيسيوس بالحقيقة (وكما في ديودورويوس سيسوليوس ***Diodorus Siculus*** ٤-٦٢)، أنه عمل إيجابي؛ لأن باختيارها هذه الميتة أكدت التزامها بأطر التقاليد التي أرساها المجتمع، ومن ثَمّ تُقوّي ادعاءها الزائف بأن هيبوليتوس اغتصبها.

والخنق ثقافيا يقابل ممارسة الجنس عنوة، أو الاغتصاب. واجتناب الأخير يتم بشكل مناسب عن طريق الأول، رغم أن الخنق يمكن أن يتم بعد الاغتصاب وفي أمراض العذارى تتجنب الصبايا المُبتلات ليس سفك الدماء وإرقتها الناجم عن فض غشاء البكارة وحسب، ولكن أيضًا الناتج عن طمث البلوغ الذي يسبق ذلك إذا تم الأمر على نحو مثالي[٢١]. وفض غشاء البكارة يكون مصدر خوف إذا كانت العذارء غير تامة النضج[٢٢]. وهؤلاء الصبايا رغم أنهن بلغن (مبلغ الزواج)، فإنهن خائفات من البلوغ والزواج سواء بسواء، ويفضلن عليهما الموت.

ويروي لنا هيرودوت عن الاحتفال الليبي ***Libyan*** الذي يقام في أثينا، وفيه تظهر أجمل العذارى مرتديات خوذات كورنيثية وبَذّات يونانية، ويسوقونهن عبر

شواطئ البحيرة في مركبات خفيفة، وبعد ذلك تُقسم الصبايا العذراوات الأخريات إلى مجموعتين يتراشقن بالحجارة والعصي، ومَن تَمُت منهن متأثرة بجراحها تسمى "العذراء المزعومة ***Pseudo parthenoi***". وهذا يعني أنهن يميزن الحقيقي من المزيف بصورة مجازية، فالعذراء الحقيقية لا يُعتدى عليها ولا تُجرح. ومن ثم، فمن تنجو منهن من الرشق هي العذراء الحقيقية (بينارديت ١٩٦٩ ص١٦٥). والعذراء الحقيقية لا تنزف، فأرتميس العذراء الأبدية(*) لا يراق دمها لا في الصيد ولا في الجنس ولا في المخاض، ومن ثم فإن أرتميس "السيدة المخنوقة" يمكن أن نراها وهي تُعبر عن عذريتها، وعن أعراض الخنق، وعن النمط المختار من الموت في أمراض الصبايا كنوع من التعريف لها باعتبارها المخنوقة.

وأرتميس لا يراق دمها، ولكنها تُريق دم الأخريات سواء باعتبارها صيادة(**) أو باعتبارها المُوجِهة للعملية التي تتحول من خلالها الصبية إلى امرأة يافعة. والمرأة الناضجة "الحقيقة " في قصة هيرودوت تريق – بطريقة مماثلة – دم الأخريات(٢٣). وهؤلاء اللواتي في "أمراض الصبايا" على النقيض من ذلك تبلغن

(*) طلبت أرتميس من والدها زيوس ست أمنيات: الأولى أن تبقى عذراء إلى الأبد وألا تتقيد بالزوج على الإطلاق، والثانية أن يمنحها حوريات ليكن مرافقات لها في الصيد على أن تكون هؤلاء الحوريات صغارًا في السن (في التاسعة من العمر) حيث كان هذا العمر هو نفسه فترة الدخول إلى سن المراهقة والنضوج في اليونان القديمة... (المترجمة)

(**) فوظيفتها الرئيسية هي الطواف في البراري والأدغال، والأراضي غير المعمرة والصيد بواسطة قوسها الفضي، وحماية الصيادين أثناء رحلاتها، وحماية الحيوانات وتقديسها، وتبارك الحيوانات الصغيرة بواسطة صنادلها الفضية، وتصب جام غضبها على من يعتدي على مقدساتها، لذا سميت بالصيادة البتول. (المترجمة)

النضج اللازم للزواج ومستعدة لنزف دم الحيض، ومن ثم الدخول في الانتقال التدريجي للتحول لامرأة تامة النضج التي هي القطب المقابل للصبية العذراء، فهي لا بد أن تنزف في الحيض وفض غشاء البكارة والولادة بوصفه جزءًا من دورها لخلق مجتمع يتناسل ويتكاثر- ويمدنا الكتاب الإبيقراطيون بنظريات تدعم هذه الفكرة – ولكنها لا يجب أن تسفك دمًا. فالرجال فقط ربما هم من يسفك الدماء في الحروب وفي الأضاحي (انظر على سبيل المثال ديتيان، ١٩٧٩، ص٩ -١٨٧). والمرأة الكاملة النضج تقارن بوضوح بالوحش الذي ينزف (أرسطو، تاريخ الحيوان، ٥٨١-١-٢ / *PG* – ١-٦، ٧٢). والتحول إلى امرأة يتضمن المرور بسلسلة من النزيف المتنوع الشكل، كل منها لا بد أن يحدث في وقفة الصحيح، وأرتميس التي ترتبط بتحديد الأوقات المناسبة للولادة والموت (قارن هيرا في الإلياذة، ١٩-١) *(Challima chus H. Art. 131-2. 126: CF. Anth. Pal. VII228)*.

وتظهر قصة بوسنياس أرتميس باعتبارها ربة لا تنزف أي دماء، وإلهة تجعل الأخريات ينزفن والصبايا من كافيا هن الوحيدات اللاتى قبلن الوجه الثانى لأرتميس، فعندما ينكرن أن أرتميس خنقت فمعنى ذلك أنهن يدعين أنها مثلهن. بينما قبل الأطفال الوجه الأول لأرتميس. وبالرجوع إلى معنى الخنق في أمراض الصبايا نجد أن الصبايا تتشبث بالوجه الأول لأرتميس حتى يحين الوقف لهن كي يتقبلن الثاني، وذلك بوهب عباءاتهن لأرتميس كي تأخذ بهن لمدى أبعد في مرحلة التحول إلى المرأة التامة النضج، ويكون النزف في مقابل الخنق في قصص الصبايا وأرتميس موازيا لمفهوم العلاقة المحررة في مقابل العلاقة المقيدة. فأرتميس تكون المحررة ***Lysizonos*** التي تحرر المرأة من شدها، وهي أيضًا "التي تُقيد ***Lygodesma***" أي التي تشد لجام الحمل المقدس ***agnas castus***.

أرتميس المحررة(*):

إن استخدام المشد *Zone* في ملابس المرأة يعكس مراحل في حياة المرأة اليونانية، فالمشد يوضع لأول مرة عند البلوغ وفيما بعد يوهب لأرتميس بوصفه جزءًا من عملية الزواج، وترتدي المرأة مشدًا خاصًا مشدودًا إلى حجاب شعائري معقود ترتديه العروس في ليلة الزفاف ويقوم الزوج بفكه، والمرأة المتزوجة تفك مشدها في المخاض. وهناك دليل يؤكد أن تحرير جدائل الشعر والعباءات هو احتياط ضروري في المواقف الخطرة وعند القيام بأعمال السحر (مُدرج في هيكنباس، ١٩١، ص ٧٨). ولكنني أعتقد أن الارتباط بين أرتميس والمشد الذي ترتديه الفتاة خلال فترة الانتقال من الصبية إلى المرأة الناضجة يستحق أن نراه ليس فقط بوصفه واحدًا من الأمثلة العديدة على التحرر من كل العقد في مرحلة الانتقال، ولكن يتجاوز ذلك بكثير إلى كونه مرجعية تدل على مجالات النفوذ التي تتمتع بها أرتميس.

وبوصفها حامية في أوقات الولادة(**) *Eileithyia*، تتضرع النساء لأرتميس وينادين عليها غالبًا باسم *Lysizonos* وهن في حالة المخاض، (على سبيل المثال ثيوقريطس، ١٧، ١ – ٦٠ يوربيديس، هيبوليتوس ٩–١٦٦) وبعد المخاض يهدون المشد لها (*Anth. Pal. Vi200. 202. 272*). والولادة ليست على أية حال المناسبة الوحيدة التي تمارس فيها أرتميس التحرير، وتستخدم عبارة ***Luein then zonen*** أي التحرر من المشد ليس في عملية المخاض فحسب (سورانس *Gyn. 106. 2*) وإنما عند فض غشاء البكارة ***(Anth. Pal. Vii 164. 324. Evripdes. Alcestis 177: kaible 319. 3. 684. 3 : Sec Daremberge 324. 1887. P142. and Farnel , 1896 , P 444)***. ولقب

(*) كانت أرتميس عذراء شابة ومنطلقة، تؤمن بالحرية والاستقلال وتحب الخلاء، تعارض الزواج لكونه قيدًا – في رأيها على المرأة. (المترجمة)

(**) اعتبرت أرتميس ربة ذات تناقضات كثيرة حتى في وظائفها؛ إذ على الرغم من كونها إلهة عذراء، فإنها تساعد أثناء عملية الولادة. (المترجمة)

Lysizonas يستحضر أرتميس في كلتا المناسبتين وهي تحرر الدم من هؤلاء اللاتي اختنقن كما ذُكر في أمراض الصبايا وتقوم بعمل مماثل في مرحلة الانتقال إلى فض غشاء البكارة ثم المخاض، حيث تحرر العذارى لتعبر عتبة النزف إلى التعبير التام الكامل على بلوغ النضج التام.

ويريح تحرير المشد في تلك الأوقات من إراقة الدماء: وربما تستخدم المشد كأنشوطة تشنق به نفسها عندما تقرر الفتاة أن تنتحر. فميرو ***Myro*** ابنة كيلوم ***Kylom*** "تحرر مشدها لتصنع منه "أحبولة" وفي هذا السياق ندرك أن ميرو فتاة بلغت مبلغ الزواج، ولكن بدلاً من أن يحرر زوجها مشدها قبل فض غشاء البكارة لا بد أن تحرره هي كي يمكنها أن تستخدمه كأداة للشنق (بلوتارك، موراسيان، ***cff*** ٢٥٣). إذن فالزواج والموت، وبمعنى أكثر تحديدًا، يعبران عن سفك الدم عند ممارسة الجنس أو الشنق، وهما معكوسان في الوضع أو الترتيب، ومن هذه المفارقة تستقي القضية عنصري الشفقة والرثاء.

ويبقى نوع آخر من النزيف الانتقالي الذي يجب أن نأخذه في الاعتبار هنا، فولادة الطفل الأول مهمة؛ لأنها تحديدًا تجعل من الأنثى امرأة حقيقية (سكميت، ١٩٧٧، ص١٠٦٤، ليزس، ١: ٦، حول الشرق الأدنى القديم، انظر كاسين ١٩٥٢، ص٥، ٢٥٢) وهذا يتم ويكتمل بعد أول هلابة(*) ***lochia***؛ أي تفريغ الرحم بعد الولادة، ومن بين الألقاب التي تشير إلى دورَ أرتميس في عملية الولادة لقب لوكيا (مثال يوربيديس، الصافحات، ٩٥، إفيجينيا في توريس ***SEC III : 1097*** ***Iphigenia in Tauris***). وإذا توفيت المرأة أثناء الولادة أو عقبها مباشرة تظل امرأة ناقصة النضج (كيبل، ٥٠٥، ٤) وذلك لأنها لم تمر بمرحلة "اللوخيا"

(*) مفرزات النفاس، النفاسة، القِضة. (المترجمة)

والنصوص الطبية تعتبر اختطاف الموت لها تهديدًا لمستقبل الخصوبة أو للحياة نفسها PG1. 29. 40. 41 : ففي أي من الحالتين لن تبلغ المرأة النضج التام.

وفي النصوص الإبيقراطية نجد لوكيا أو لوخيا مرادفا لكلمة بلوغ وكليهما تلقائيا يشبهان تدفق الدم من الحيوان المُضحى به، (Pg. 1. 611. 72. and 2-13, NC 18 ll VII 502 Fasbender) 1897, P 181 and n. 2 P225. n. 4) وأعراض الإزاحة لدم النفاس تقارن بوضوح بتلك التي تسببها إزاحة دم الحيض في أمراض الصبايا وإزاحة دم النفاس هي الأصعب بعد أول مخاض (PG1. 72. NC180).

إذن يبدو أن البلوغ وأول مخاض يكملان بعضهما بعضًا ويكونان افتتاحًا أو بداية وإكمال مرحلة الانتقال من الصبية إلى المرأة. وأرتميس متورطة في العمليتين. وباعتبارها "السيدة المخنوقة" فهي تعبير عن الصبية المثال التي لا تنزف، إلا أنها ربة الانتقال وتساعد النساء لتخطي الحواجز التي بين كل مرحلة وما يليها من مراحل، وهي الحواجز التي ترفضها أرتميس. ولأن اسمها "لوكيا"(*) و"إليثيا" فهي تساعد في الميلاد رغم أنها لم ولن تلد، وباعتبارها، "ليسيزونوس" فهي تحرر المشد سواء في عملية فض غشاء البكارة أو المخاض.

العُشبة الطيبة، أي الربة العذراء، لقب آخر أطلق على أرتميس ويفيد في الربط بين البارثينوس المخنوقة والتي لا يُراق أي دم من دمائها، وبين الربة التي تجعل النساء الأخريات يتخطين حواجز النزف. وسميت ليجوديسما ***Lygodesma***

(*) من أسمائها" لوكيا" أي التي تساعد في الإنجاب، و"كوررترفوس" أي التي تُعنى بالشباب، و"أعزويثري" أي الصيادة، و"بوتنيا يثرون" أي صاحبة الحيوانات المتوحشة وراعيتها، و"ليسيزونوس" أي المحررة ، وإليثيا. (المترجمة)

لأنها ارتبطت[*] بعشبة تسمى ليجوس **Legos** أو أجنوس كاستس **Agnos Castus**، وهي العُشبة التي يتراوح استخدامها في العالم القديم بين الأماليد وصنع العطور لأغراض طبية. وبوسنياس (*11. 160. 30*) الذي أطلق على أرتميس لقبًا بديلاً وهو أوريثيا **orshia**، فسره في قصة رواها مفادها أن صورة أرتميس وجدت في أجمة تنمو منها هذه النبتة مما جعلها تقف منتصبة في وضع عمودي **orthos**.

وأهم عمل أرخ لهذا اللقب هو عمل ميليو (ملخص ١٩٧٥، ٧-٤٣-١) والذي يضعه في سياق الربات القياديات، ومن ثم يربط بين الربات بصفات مشتركة، وهنا أفضل أن أربط بين الخصال المختلفة للربة الواحدة، وهي طريقة أعتقد أنها نافذة المفعول بشكل مماثل، وتتجلى في ضوء تقاطع المعاني التي تحملها جميع الألقاب التي أطلقت على الربة، والتي تجعل من "ليجوديسما" و"أبانكومين" و"ليسيزونوس" معاني مفهومة كلها أرتميس[٢٤]، ولا توجد دراسة مفصلة توضح العلاقة بين أرتميس ونبتة الأجنوس،[٢٥] وأحدث عمل في هذا الصدد كتبه ديتيان الذي اهتم باستخدام اللقب في مهرجان ديميتر، ثيسموفوريا، حيث تداعياته المتعارضة بوضوح مع معنى الخصوبة ومعنى العفة تبدو أنها ترتبط بالمرأة المثال، أي المثمـرة والمُؤمنـة (ديتيـان، ١٩٧٢، ص ٤ – ١٥٣، ١٩٧٦، ص٧٩-٨٠، ص ١٣٠، ١٩٧، ١٩٧، ص ٤-٢١٣).

وتوصل كالامي، مع ذلك، إلى ثلاث علاقات محتملة تربط بين نبتة الأجنوس وأرتميس (٧٧، ص ٥ – ٢٨٥). الأولى أن أرتميس مرتبطة بعالم

(*) ارتبطت أرتميس ببعض الأعشاب والشجيرات وخاصة شجرة السرو الفضية التي عُدَّت من أقدس الأشجار. (المترجمة)

النباتات والأعشاب، وليس مع الأشجار البرية فحسب، كما افترض فارنيل (١٨٩٦، ص٤٢٩)، كما ارتطبت أيضًا مع الأشجار المزروعة، وبالقرب من حرم أرتميس، كاليست ***Kalliste***، بأركاديا انتشرت كثير من الأشجار مثل شجرة الأكاربا ***Akarpa***، والهيميرا ***Hemer*** (بوسيانيوس ٣٥. ٨. ٨). وبالمصطلحات البشرية فإن كُلا من الصبية التي لم تثمر بعد والمرأة التي رُوِضَت، تكون في حماية أرتميس. وثانيًا، ترتبط النباتات والربات بالمناطق التي بها نداوة وبها سبخات ومستنقعات (داريميبرج، ١٨٩٢، فارنيل، ٨٩٦، ص ٨-٤٢٧، موت، ١٩٧٣، ص ٩٣، كالامي، ١٩٧٧، ص ٢٦٢) وهذا بدوره يرتبط بالنساء "الأكثر نداوة" عادة من الرجال (***e. gnc15***).

وأخيرًا وهو الأهم أن كالامي فحص عُشبة الأجنوس فوجد أن خواصها تقلل الرغبة الجنسية ولكنها تساعد على دفع وإزاحة دم الطمث وإفراز اللبن[٢٦]. والنصوص الإيبقراطية التي لم يستعن بها كالامي، تعرض بوضوح هذه الخواص المتعارضة لهذه العشبة. والجزء الأخير من "أمراض العذارى" (٧٤-١٠٩) خصص لعرض وصفات تعنى بعلاج الاضطرابات الجينوإيكولوجية المتعددة، وتحتوي السلسلة العريضة لمكونات هذه الوصفات على نبتة الأجنوس، واستخدمت بوصفها قابضًا للأنسجة الحية ومن ثم تخفف من النزيف الحاد (٢-١٩٢)، ومُحَفِّزًا ييسر الإخصاب وبالتالي حدوث الحمل (١-٧٥)، وتسبب المخاض إذا طالت فترة الحمل عن المدة الطبيعية المألوفة (١-٧٧)، وتساعد على طرد الحبل السري أي قذف الجسم للمشيمة بعد الولادة. والاستخدامان الأخيران، بما فيهما من دفع، وطرد، وقذف، وقبض، يدعمان نصوصًا أخرى تقول: إن نبات الأجنوس يطرد ويُشَرِد الأفاعي، ويساعد على إجهاض الحمل، والاستخدامان الأول والثاني يظهران كيف أن النبتة تسبب الانقباض والاحتباس والكف.

واستطرد كالامي في شرحه (ص ٢٨٩) قائلاً: إنه عندما يضرب الصبيان في ملجأ أرتميس أورثيا ***orthia*** يكون ذلك بغرض دفع قوى النمو وحثها وتحفيزها

على التسارع. ويعتقد أن الصبايا يكرسن أنفسهن لخدمة أرتميس في مرحلة البلوغ ومن ثم تقوم أرتميس "ليجوديسما" باستثارة الحيض والتعجيل به. ومثل هذا الحدس الذي يتناغم مع الافتراضات السابقة، يركز على جانب واحد فقط من جوانب عشبة الأجنوس، ومن ثم ينتقص من النمط المزدوج للعملية التي تربط العشبة بالربة. فعشبة الأجنوس، بوصفها قابضة وكابحة، تطابق أرتميس، الصبية المخنوقة والصبية التي سُد ثُقبة غشائها فمنع دم الحيض من التدفق: والأجنوس التي تدفع دم الطمث لأرتميس كما ذكرت في "أمراض الصبايا" ولأرتميس التي تحرر. ويوضح لقب "ليجوديسما" التوازن البين بين عشبة الأجنوس المذكورة في مدونة النباتات، وأرتميس التي هي جزء من مجمع الربات اللاتي تعتنين بالإناث.

والتشابه الجزئي، والتناظر الوظيفي يمكن أن يذهب بنا لأبعد من ذلك، فالقوة والمرونة اللتان هما من خواص الأجنوس يجعلانها مثالية لعمل الحِبال والأسواط، وهذا الاستخدام يستدعي مسألة "المشد" في حياة الأنثى. وترتبط أرتميس بكل من الإيجوس، والمحرر من المشد، ليندمج المجالان المؤقتان "للأنثى" وهما: الصبية المخنوقة التي لا تنزف، والمرأة التامة النضج المحررة التي تنزف. ورغم أنها مَعنية بالانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية وتلتزم وهي نفسها على نحو صارم بمجال واحد فقط منهما، فهي التي تريق دم الأخريات، [نجدها "مخنوقة"]، وهي التي تحرر الأخريات [نجدها "مقيدة"].

المناقشة:

نظر اليونانيون "للأنثى" بوصفها نوعًا من التناقض الحادث بين صورة المرأة الهوجاء التي تهدد النظام الاجتماعي، وبين المرأة المُنضَبطة الولود. وعرض الحيض الأنثوي على أنه خطوة للانتقال من الصورة الأولى للثانية، على أمل أن تتمكن الأنثى من الانخراط داخل المجتمع بأمان ودون تهديد، وأن تحافظ

على وجوده بالتناسل والإنجاب. وحاولت النصوص الإيبقراطية أن تحدد ما هو الطبيعي بالنسبة للمرأة، ولكن تركيز هذه المتون على المرأة المنجبة تم من خلال خلق فئات كان لديها قصور في الاضطلاع بهذا النموذج المثالي، ومن خلال الاعتراف بأن السيدة التي من المفترض أنها رُوضت ربما تقع فجأة فريسة لمرض عضال يمنع الولادة الطبيعية. وبتقديم علاجات لمثل هذه الاضطرابات فإنهم يجعلون من جموع النساء اللاتي لا تتجنب ظاهرة مؤقتة، بالضبط مثلما ستصبح الصبية امرأة ناضجة، ستصبح اللا مُنجِبة ولودًا.

وورد في "أمراض الصبايا" مخاوف من أن لا تنتقل الصبية من فئتها إلى فئة المرأة التامة النضج، محددين – بدلاً من ذلك – صورة لأرتميس التي وُجدت في عدد من الحكايات لتُعبر عن معانٍ مثل القيد، والتحرر والخنق والنزف. ويوصي الطبيب بالزواج، متهمًا هؤلاء الذين نصحوا بتقديم النذور لأرتميس بعد البلوغ بالمكر والخداع، وأكد على الفرق بين مجموعتي النصائح؛ لأنه يريد أن يثبت أن علاجه من دون العلاجات الأخرى ناجع. والصبية التي تختار ألا تتحول إلى امرأة، والرجل الذي لا يمكن أن يتحول لامرأة يتحدان رغم ذلك في تمنيهما حدوث مُتَتالية النزوف حتى تتحول الصبية لامرأة. والطبيب الذكر، حتى عندما يحاول لإظهار أن علاجه مختلف، يستخدم المفردات التي تُدرج النص داخل قصص التراث التقليدي عن الفتيات: إذا اتبعت الصبايا نصيحته وتزوجن، سوف تستبدل نزفها بنوع آخر من النزف ويقدمن لأرتميس نذورًا أخرى في المراحل المختلفة التي تمر بها هذه العملية.

والتداخل بين أنواع العلاجات وتشابكها يعكس شيئًا أعمق يتعلق بالتداخل بين نوعين من الإناث. والصبايا اللاتي يفترض أنهن جاهلات "بأعمال أفروديت الذهبية"، ***(Hesiod, work and day's, 521)***، يتهامسن عن الحب ***(Hesiod, theogony, 205)*** ، وينجذبن بشدة للرجال، ***(Aeschylus, suppliants. 1003 0 5, Aristotal,m Hist. Anim, 58 ib 11- 21, loraux, 1978, P – 50, calame, 1977, pp 189 – 256).***

ومن الصعب منطقيا أن يكون تناسل الصبايا لا جنسيا(*) لأن داخل كل صبية امرأة كامنة. وبالمثل فإن كل امرأة ناضجة كانت ذات يوم صبية. وحتى كامرأة ناضجة ربما تصاب بمرض، يمنعها من الإنجاب ومن ثم فإن المصطلحين يمكن أن يحيدا عن توحدهما الأصلي في المفهوم الغامض لكلمة "سيدة". وأرتميس استثناء عن القاعدة التي تقول: إن جميع الصبايا بدواخلهن نساء كامنات، الصبايا الحقيقيات، اللاتي يجدن الراحة في تحولهن للقطب المقابل، أي المرأة، ولكن مع ذلك فإن العذراء الخالدة هي التي تشرف على بعث المرأة الجديدة.

(*) ***Asexual***، التناسل الذي ليس قوامه اتحاد خليتين جنسيتين من جانب فردين مختلفي الجنس. (المترجمة)

الهوامش (٨)

١- أرتميس، هي ابنة زيوس وليتو، وشقيقة أبوللو التوأم. وهي ربة الصيد العذراء ترعى الصيادين، وتحرس الينابيع والقنوات وتقوم على تنمية النبات وإخصاب الحيوان. وهي ربة الأطفال والعذارى وتشغل بين الإناث المكان الذي يشغله أبوللو بين الذكور، فهي مثله تحمل القوس والسهام وتعشق الموسيقى وتشفي المرضى، وهي مثله لم تتزوج. وإلى جانب ذلك كانت ربة الحوريات تشاركهن الرقص، وترأس جوقاتهن وتعشق مساكنهن المنتشرة في الغابات، وتعاقب بقسوة أي إخلال بقوانين العفة. وتصور أرتميس عادة شابة بارعة الحسن تنتعل حذاء طويلاً وترتدي الحيتون القصير إلى ما فوق ركبتها وتحمل قوسها وجعبة سهامها، ويصحبها عادة وَعلٌ أو أي حيوان آخر. (المترجمة)

2- undisciplined and licentious: Detienne (1972), p. 128; Redfield (1977), pp. 148-9 on Spartan women. Self-control: Just (1975), pp. 164-5 and see Manuli (1980), p. 402. on the Kalon Kalon, Loraux (1978), pp. 43ff.

3- The model which I am using, of a separation followed by a process of 'drift' back trowards the original fusion of the terms, owes much to the work of Pucci (1977); see for examble p. 132 and pp. 32-3 on the re-merging of polarised terms in Hesiod. See below, pp. 124-5; an absolute dichotomy between two temporal aspects of 'woman' cannot be maintained because each pole of the precariously-established opposition in fact evokes and depends for its meaning on the other. Compare Pucci pp. 32-3; 'underneath these polarisations the logos undoes that fabric'.

٤- كان تميز الرومان بالنزعة التنظيمية في المجال السياسي والاجتماعي هو الذي حدا بهم إلى تجميع الآلهة معًا في مكان واحد هو البانثيون. ولا شك أن هذه الفكرة الدينية هي امتداد لنزعتهم السياسية والاجتماعية، فقد خالوا آلهة الأولمب وكأنهم مجلس شيوخ أعلى يشرع للمسائل الكونية كالعواصف والزلازل والأحداث الخارقة التي تطوق قدرة شيوخ الرومان وأباطرتهم، فجاء معبد البانثيون أشبه بمقر يجتمع فيه الآلهة للتشاور ولاستقبال أخيار الرومان الطامعين في عطف الآلهة في المناسبات المختلفة. ويعد البانثيون أوج المهارة المعمارية عند الرومان. (المترجمة)

٥- شقيقة زيوس **Zeus**، كبير آلهة الأولمب التي كان أبوها كرنوس **Cronus** وكانت هيرا جميلة قوية الشخصية، متعالية حسودة سريعة الانفعال، والانتقام، وهي ربة النساء ترعاهن في الشدائد وتشرف على زواجهن، وقد حاول زيوس أن يظفر بها دون طائل. وكانت هيرا تخطر دائمًا في ثوب طويل ينسدل حتى قدميها ويخفي حذاءها الذهبي، ويتوج رأسها إكليل منسدل ينتهي بوشاح طويل ينحدر على كتفيها، وفي صحبتها الطاوس، والبقرة والرمانة والصولجان. وأهدتها أمها غيا يوم زفافها حديقة التفاح الذهبي وحارساتها الهيسبريديس، وانتشرت عبادتها في اليونان، وأقيمت أشهر معابدها في أرغوس وصاموس. (المترجمة)

٦- لما كانت الزراعة أم الحضارات، فقد تسلمت ديميتر عرش الفاكهة والبقول والبذور والحصاد، وعدت إلهة للقانون والنظام والزواج. تزوجت ابنتها بيرسيفوني من هاديس **Hades** إله العالم السفلي بعد أن اختطفها، وإعرابًا عن غضبها لاختطاف ابنتها حرمت الأرض من خصبها فعدت قاحلة. وإرضاء للأم وافق هاديس أن تقضي الابنة ثلثي عامها مع أمها والثلث الباقي مع زوجها في العالم السفلي. ويمثل اختفاؤها في العالم السفلي لثلث العام، موت الزرع في الشتاء، كما كانت عودتها إلى العالم العلوي كل عام تمثل ميلاد الخضر في الربيع، والفواكه في الصيف والخريف، فكانت رمزًا لميلاد الطبيعة وموتها الدائمين المتجددين كل عام. (المترجمة)

7- *Epitaph of philostrata, kaibel (1878), P - 464*

٨- أفروديتي، إلهة الجمال، تسابق الآلهة في طلب يدها، ولكنها رفضت الزواج منهم جميعًا، فغضب عليها زيوس، وقضى بأن تتزوج من هيفايستوي إله النار والحدادة، القبيح الوجه انتقامًا منها، ولم تلبث أن وقعت في غرام آريس، وكانت تختلي به في مكان تحرسها فيه خادمة آريس حتى لا يفاجئهما أحد فيفضح أمرها. غير أن النعاس غلبها مرة فأبعدها أبوللو، إله الشمس الذي لا تخفى على عينيه خافية، فكشف أمرهما لهيفايستوس، والذي صنع شباكًا من حديد ألقاها فوقهما فلم يستطيعا حراكًا، ونادى الآلهة لتراهما عاريين متلاحقين متلبسين بجريمة الزنا، فجعلها بذلك موضع السخرية أمام أعين الآلهة. (المترجمة)

9- ***Parthenos as filly: Aristophanes, Lysistrata 1308; Euripides, Hippolytus 546-7; Merkelbach and West (1967), p. 59. 4; Vernant (1979-80), p. 456. Taming/yoking metaphores: Calame (1977), pp. 411-20. pp. 330-33.***

10- ***On choices in locating age-sex category transitions, Linton (1942), p. 591.***

11- Grave monuments show both; only women on the lekythos of Pheidestrate (Conze, 1893, p. 308), some men on that of Theophante (op. cit. 309) and on the 'Stele of Plangon' (Johansen, 1951, p. 51).

12- In citing Hippocratic texts I am using the edition of E. Littré (Paris, 1839-61, 10 vols: reprinted Hakkert, Amesterdam). L followed by a Roman numeral refers to that volume of Littré. I also use the following abbreviations: PP = Peri Parthenion, L VIII 466-471; PG = Peri Gynaikeion, L VIII 10-463; SF = Superfetation, L VIII 476-509; NW = On the nature of the woman, L VII 312-431; NC = On the natureof the child, L VII 486-538; Ep VI = Epidemics VI, L V 266-357; Sac Dis = On the Sacred Disease, L VI 352-397; Articulations can be found in L IV 78-327. other ancient souirces are given in full at their first citation and thereafter abbreviated.

13- The Attic Apatouria was related was to marriage, not to age; a girl was admitted through her relationship to her spouse, not in her own right (Schmitt, 1977, pp. 1059-60). The stages in a girl's life given in Aristophanes, Lysistrata 641-7 have been much discussed since Berlich's attempt to extract from them a series of fixed age-grades (1969, pp. 229ff.); for a pertinent reminder that these lines can best be understood in the context of the play rather than as 'information' intended to instruct posterity on age categories, see Loraux (1981), pp. 174ff.

14- On woman as the incomplete form, see Aristotle, de generatione animalium 737a, and Clark (1975), p. 210; also Manuli (1980), p. 393, and Carlier (1980-1), p. 28. Greek medicine, like our own, did not have a branch to study 'the diseases of men'; maleness was the norm, and women were the deviant forms.

15- While ta epiphainomena prota (PG 1. 41; also in Soranus, Gyn. 1. 17. 2, 1. 33. 6) clearly means menarche, hama te kathodō tōn epimēniōn, used here, may mean 'at the descent of [every] menstrual flow'. Two considerations point towards the reading adopted here. Firstly, the phrase is followed by 'suffering disorders to which she was previously [proteron] not exposed'; as Geoffrey Lloyd has pointed out to me, proteron suggests that this is the first menstruation. Secondly, PG 1. 41, which specifies menarche, appears to be paraphrasing PP. 1 see no grounds for Leftkowitz's translation, 'After the first menstrual period' (1981, 14).

16- CF. the use if anthropos for 'woman patient in PGs. 230 CL VIII 444).

17- Dedication of garments to Artemis is particularly associated with Artemis Brauronia in Attika: Van staten (1981), p. 99. n. 170-1, for refernces.

18- Cf. Ehrenreich & English (1979), pp. 124-6. Hysteria as a strategy for gaining attention, Lewis (1971), especially Ch. 3.

19- Diepgen (1937), p. 194, notes the similarity between PP and Mor 249B-D.

20- Artemis preventing childbirth as a punishment: Callimachus, H. Art. 122 ff. and Cahen (1930), p. 123.

21- Defloration before menarche: Rousselle (1980), pp. 1104-5.

22- Anth. Pal. IX 245 claims that fear of the wedding night is 'a common fear among parthenoi'.

23- Cf. the analysis of the lierodotus story in Vernant (1968), pp. 15-16, where parthenos = true warrior.

24- Cf. Burkert (1977), p. 192: 'The great goddess of Ephesos, the cruel Laphria and the goddess for whom girls dance at Brauron are obviously different but are nevertheless called "Artemis" (my translation). I am interested here in the links between epithets which meant that the Greeks could regard supposedly 'different' deities as 'being' Artemis in some way.

25- Farnell (1896), p. 429 and Darlmberg (1892), p. 136, make only brief mention of the epithet. Nilsson (1967), p. 487, links it to Apankhomene; scholars from Fehrle (1910), pp. 142-8, to Met•li (1975), p. 1043, have tried to privilege one of the poles with which the plant ,s associated above the other.

26- The main sources for this section are Pliny, Natural History 13. 14 and 24. 59-62; Dioscorides,Materia Medica 1. 103 (ed. Wellmann); Galen 9 p. 810 (ed. Kuhn); Eustathius, in Od. 9. 453, ad h. 11. 106; Aelian, de natura animalium 9. 26; Etymologicon Magnum sv agnos, moskoisi lygoisin.

للمزيد راجع:

Calame, C. (1977), Les choeurs de jeunes filles en Grece archaique, Part 1, Rome

Gould, J. P. (1980), 'Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens', JHS, 100, 38-59

Just, R. (1975); 'Conceptions of women in classical Athens', Journal of the Anthropological Society of Oxford, 6. 3, 153-170

.Lefkowitz, M. R. (1981), Heroines and Hysterics, London

Loraux, N. (1978), 'Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus', Arethusa, 11, 43-87

Manuli, P. (1980), Pisiologia e Patologia del Femminile negli Scritti Ippocratici dell' Antica Ginecologia Greca', in Hippocratica (ed. M. D. Grmek), Actes du Colloque hippocratIque de Paris, 4-9 September 1978, Paris, pp. 393-408

(٩)

طقوس الولادة وشعائرها عند الحيثيين[١] القدماء *Hittite*

جاكي برنجل، لندن

نعنـــي بالحثيين ذلك الشعـــب الـــذي هيمـــن على تـــاريخ آسيا الوسطى *Asia Minor* في الألفية الثانية قبل الميلاد، حسب الدليل المُوَثق، والألواح الصلصالية المكتوبة بالخط المسماري والتي اكتشفت في مناطق عديدة تبلغ الآلاف بالقرب من بوغازكوي *Boghazkoy*، وهي قرية تركية حديثة. وهناك بدأت الحفائر الألمانية عام ١٩٠٦ ومازالت تجري حتى اليوم. وتثبت الوثائق بأن الموقع كان ذات يوم المدينة العاصمة العظمى خاتوشاش *Hattusas* منذ عهد خاتوشايلي الأول *Hattusilisi* في القرن السابع عشر وحتى الانهيار في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد. والغالبية الساحقة من هذه النصوص تعنى بالمعتقد الديني والشعائر، وتعكس الاهتمام البارز من قبل الكتاب العموميين الحثيين وفق التوجيهات الملكية أكثر من الاهتمام بفرص الاكتشاف الأثري.

وعلى الرغم من الإشارة إلى شعب المملكة الأناضولية *Anatolian Kingdom* باعتبارهم "رجال الأرض الحثية" أي الحثيين، ووصِفت لغتهم بأنها نيشيـــة[*] *Nesili* أو نيشومينيـــلا *Nesumnili* بمعنـــى" (رجـــال) نيشيـــة *Nesa*

(*) لغة الحثيين، تعني عرفيا: في لغة نيشا نسبة إلى مدينة نيشا (كانيش)عاصمتهم القديمة قبل حاتوشا، وقد مرت اللغة الحثية بمرحلتين الحثية القديمة (١٧:١٥ق. م)، والحثية الحديثة (١٥:١٣ق. م) وكتبت بها معظم النصوص المكتشفة في أرشيف حاتوشا، كما اكتشف بعض النصوص والأرقام الحثية في أغاريت *Ugarit*، وفي إيجار(مسكنه) وألالاخ *Alalakh* وأماكن أخرى. (المترجمة)

"أو كانيش[٢] *Kanesh*، وهي موقع المحطة التجارية السورية القديمة في بداية الألفية الثانية كولتبه *Kultepe* الحديثة. وكلمة *Nesite* (حثي) بها تماثل مع لهجة أخرى للغات الهندوأوروبية الأناضولية *Anatolian Indo-European* وهي اللغة اللوفية[٣] *Luwian* التي تكلمت بها شعوب غرب الأناضول وفيما بعد منطقة الشمال الشرقي وذلك في كيزوواتنا(*) *Kizzuwatna*، والتي تدنو من كيلكيا(**) *Cilicia* القديمة. وسجلت لغات أخرى في خاتوساش تشمل اللغة الأكادية واللغة الدبلوماسية للشرق الأدنى، أي اللغة الحاتية *Hattic*[٤]، للسكان الذين سبقوا الحثيين وربما الأصليين في شمال منطقة هاليز *Halys*، ومنطقة الحورية[٥] *Hurrian*، الشعب الذي ربما تمركز تاريخيا في منطقة ما بين النهرين الشمالية في الألفية الثالثة والثانية. وقلة من الشعب الحثي كانوا يتحدثون لغتين، ولكن عادة نجد اللغة الحاتية والحورية واللوفية قد كتبت بهم صفحات في النصوص الحثية، وكلهـا ذات طبيعة دينيـة. ولا يمكن للغة الحاتية أن تكون لها علاقة مؤكدة بأي لغة معروفة، بينما يمكن ربط اللغة الحورية بلغات قوقازية *Caucasion* معينة. ويمكن لنا أن نفهم اللغة اللوفية بسبب الميزة التي تتمتع بها وهي علاقتها باللغة الحثية.

والكتاب العموميون اللوفيون والذين يتحدثون اللوفية كان لهم تأثير قوي ومتعاظم على النصوص التي كتبت باللغة الحثية أثناء العهد المتأخر للإمبراطورية. وانتشر اللوفيون إلى كيزوواتنا، مما أدى إلى بزوغ ثقافة حورية لوفية. والدليل على اختراق الثقافة الحورية للمملكة الحثية - من المفترض أنها تمتد من كيزوواتنا- ربما نراه من خلال الأسماء الملَكِية من العهد الحثي الأوسط، أي في أوائل القرنين الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد. وحملت الملكات أسماء

(*) اسم الإمبراطورية الأناضولية القديمة في القرن الثاني ق. م وتقع شمال شرق الأناضول. (المترجمة)

(**) مملكة كيلكيا الأرمينية، أو مملكة أرمينيا الصغرى، سماها مؤرخو العصور الوسطى "سيس" تأسست في جنوب شرق الأناضول. (المترجمة)

حورية، ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا، حمل الملوك الحِثيون أسماء حورية، رغم افتراض أن أسماء الملوك التقليدية كانت تلقى قبولاً. وفي القرن الثالث عشر تأكد التأثير الثقافي الحوري اللوفي بزواج هاتسوشيلي الثالث ***Hattusilis III*** ببودوهيبا(*) ***Puduhepa***، ابنة كاهن عشتار(**) ***ISTAR*** في كيزوواتنا، وتدعى بينتيبساري ***Bentipsarri***، وهو اسم حوري. وفي ظل حكم هاتسوشيلي الثالث أحدث أيضًا نهضة دافعة على الصعيد السياسي للديانة والأسطورة والطائفة الدينية الحثية (هاس وويلهلم، ١٩٧٤).

وإذا تذكرنا أيضًا أن التأثير الثقافي لبلاد ما بين النهرين اخترق الثقافة الحورية بشكل رئيسي في مقابل الحوريين الذين تمثلوا وأعادوا قولبة الأساطير القديمة والعادات الدينية لسومر ***Sumer***(٦) وأكد(٧)، وأن عادات التدوين في خاتوساش نفسها انبثقت ربما من بعض مناطق المركز السوري الشمالي، وتربطها أقوى الروابط مع طرق التدوين والأبجدية المقطعية التي ترجع لعهد ما قبل الإمبراطورية البابلية القديمة، وربما يتساءل المرء هل هناك أدلة على الخصال الثقافية والمعتقدات الدينية الحديثة التي تحدث فارقًا؟ وهذا السؤال الصعب له علاقة بموضوعنا وهو طقوس وشعائر الولادة. وهذه المجموعة الصغيرة من النصوص التي نتناولها بشكل مقارن تعكس الامتزاج العابر للثقافات والأيدلوجيات والممارسات الواضحة في الاستجابات الأسطورية والطائفية الدينية للمعتقد الذي سجل في محفوظات خاتوشاش. وعلاوة على ذلك، كتبت الطقوس والشعائر من وجهة نظر

(*) الملكة ***Tawanannas*** الحثية، أو بودهيبا أو بودخيبا ***Puda-Kheba*** تزوجت الملك هاتسوشيلي الثالث، وزوجت ابنتها لرمسيس الثاني الذي خاطبها بالملكة العظيمة، ولعبت دورا بالغ الأهمية في الشئون السياسية الدبلوماسية والدينية والتشريعية. (المترجمة)

(**) إلهة الجنس والحب والجمال والحرب عند البابليين، ويقابلها لدى السومريين إنانا وعشاروت وأفروديت عند اليونان، وفينوس عند الرومان. (المترجمة)

الممارسين لها وركزت على العمليات الطقوسية والتعازيم مع مرجعية عرضية فقط للممثل الرئيس في عملية الوضع، أي الأم. إذن كان الأمر يمر بشكل رئيسي عبر طقوس ومعتقدات يتم التعبير عنها والتي يمكن للمرء من خلالها أن يكتسب بعض الفهم عن دور النساءِ في الأسرة. وفي هذا المجتمع القديم ككل، وجدنا بالفعل، كما أعتقد، مفاهيم حثية – لوفية أضفى عليها القدسية تقودنا إلى فهم استجابات الحثيين، مثل جاكوبسين ***Jacobsen*** (١٩٧٣) التي كانت تعبيرا، بالنسبة للسومريين، عن مفهومهم عـــن الألـــوهية مـــن حيث تأثيرها في عملية الإنجاب أو الميلاد.

والتقرير المُجَمَّع والمُصنَّف والدراسة الأحدث عن طقوس الميلاد الحثية التي قام بها بيكمان ***Beckman*** (١٩٧٧) كانت مساعدة لاقت ترحيبًا. والنصوص التي تعنيني هنا يشار إليها حسب تفسير بيكمان للنقوش وأحيانًا كانت تختلف ترجمتي وتضميناتي في تلك التي تخص بيكمان.

ونبعت طقوس الميلاد من البيئات الحثية واللوفية والحورية – اللوفية والحاتية، ويُحكم عليها في ضوء اللغة التي كتبت بها ومن المصدر اللغوي للمصطلحات الفنية. وهذه ليست بالمعايير الوافية، ولكنها أفضل المتاح على الإطلاق. والفصل بين النصوص حسب سجلات المحفوظات ليس عمليا، حيث نجد أن معظم المجموعة الحثية اللوفية توجد في منطقة سجل المحفوظات بالقلعة المَلَكِية، وكذلك يوجد النص(*K*) في المجموعة الحورية اللوفية. وشذرات قليلة من المجموعة الحورية – اللوفية وجدت في منطقة المعبد العظيم في المدينة الجنوبية، ولكن العديد من النصوص، والتي تتركز في المجموعة الحورية اللوفية بشكل رئيسي، قد حصلنا عليها من الحفائر الأقدم عندما لم تكن المواقع التي أجريت فيها عمليات التنقيب مُسَجَّلة. وعند تأريخها حسب المعايير الداخلية نستدل على أن قليلاً من الشعائر الحثية – اللوفية قد نقشت في مرحلة أقدم من المجموعة الحورية –

اللوفية، وأن كلا من المجموعتين والطقوس الحاتية لديها نسخ يعود تاريخها إلى العهد الإمبراطوري المتأخر.

وما ورد في ألواح الصلصال التي تملكها لابـد أنـه كـان بأمر من الملك أو الملكة. ونحن نعلم أن بودهيبا فوضت الكاتب العام الرئيسي ***Chief scribe*** ليجمع في خاتوشاش كل الألواح التي تحتفل بالعام الجديد من كيزوواتنا (أوتن، ١٩٧٥). والتعازيم الخاصة ببعض طقوس الولادة يمكن أن تكون سجلت على ألواح منفصلة، كما أخبرنا اللوح (***B***) بينما في النص (***K***) الحوري – اللوفي، تشير الأسطح اللامعة المنقوشة إلى أن إجراءات الاحتفال بالميلاد سُجلت على لوح كورتا ***Kurta*** الخشبي في كيزوواتنا، ولأن الكاتب لم يكن تعلمها عن ظهر قلب، فقد أحضر اللوح من هناك. وتوجد ألواح خشبية بأسماء أخرى استخدمت لتسجيل مراسم الطائفة الدينية والاحتفالية في حاتي نفسها، وربما استخدمت لإنعاش ذاكرة ممارسي شعائر الولادة. وكان هناك بالتأكيد تنويعات في التعازيم في وقت المخاض وفي المراسم الطقوسية المحددة من أجل تطهير الأم والوليد.

والصيغ الافتتاحية كانت ثابتة وتشبه تلك الطقوس السحرية الأخرى، وهكذا تكتب الكلمات: اسم الشخص و/أو مسمى وظيفته و/أو اسم مسقط رأسه، يتبعها جملة عن المناسبة، أما الطقوس ما قبل المخاض أو الوضع فتستهل على النحو التالي: "إذا كانت المرأة حبلى" أو "إذا كانت المرأة تلد". والنص ***I***، في المجموعة الحورية- اللوفية، استُهِل بما يلي"إذا كانت المرأة تجلس على كرسي المخاض. وتسمية الممارس للطقوس كانت ممارسة أناضولية على وجه التحديد عند إقامة الشعائر، ولم تكن مماثلة لما يجري في بلاد ما بين النهرين (جورني، ١٩٧٧).

ونجـد أن عبارة "التي كانت / أصبحت حبلى" تَفَرَّدت بها المجموعة الحثية – اللوفية. وجذر الكلمة ***arma*** متماثل شكلاً مع اسم إله القمر الأناضولي أرماس ***Armas***، ومع "الشهر". والاشتقاق "تكون حبلى" من الجذر ***arma*** "شهر"، "القمر" يتنافس على أرضية منطقية وليست فلسفية حسب الاشتقاق اللاتيني لكلمة ***menstrure*** من كلمة ***mens*** (كامينهوبر، ١٩٨٠). وعلى أية حال كان لاروتش ***Larche*** فاصلاً في قبوله ذلك (١٩٥٥، ١٩٦٢) وهو ما أتبعه. إن النصوص الأسطورية وطقوس الولادة تحسب شهور حمل المرأة بحيث يكون من المتوقع أن يتم المخاض بالشهر العاشر. ويبدو أنه من الممكن أن الحثيين واللوفيين في كيزوواتنا يحسبون شهور الحمل مع ظهور القمر، من آخر بزوغ له قبل توقف الحيض.

والنص(*L*) الذي كُتب باللغة الحثية ولكنه كان مُطَعَّما بالعديد من الكلمات اللوفية التي كتبت بخنجريات مسمارية مميزة استخدمها الكتاب في خاتوشاش لتميز مثل هذه الكلمات غن تلك التي استخدمت مع نهاية القرن الرابع عشر، يوضح العلاقة الحِثِية – اللوفية لإله القمر بالحمل والوضع ، على الرغم من أن ذلك يوجد في المقدمة الميثولوجيةِ للشعيرة التي تستمد موضوعها من مصدر يعود لبلاد ما بين النهرين القديمة. ونجد أن أقدم كتابة لتعبير "عبد إله القِمر" قد وردت في النصوص السومرية، واستمرت خلال العصور البابلية والآشورية الجديدة (فان ديجيك، ١٩٧٢، فنكل ١٩٨٠، لامبرت، ١٩٦٩). وبشكل جوهري، ذهبت القصة إلى أن إله القمر، في السماء، قد شعر برغبة يتعذر كبتها في بقرة تتغذى على الأعشاب في مرج أخضر فأراد مضاجعتها حتى تتلقح وتصبح حاملاً. وعندما يأتي موعد مخاضها، تصرخ في ألم، ورآها إله القمر فَرَقَّ لها وأرسل الربات الأمهات كقابلات ليرقن الزيت والماء الذي يُسَكِّن الآلام. ونجاحهن في هذه المهمة دَشَّنَ منذ ذلك الحين فصاعدًا مهنة القبالة لكل النساء المنحدرات من هذا النسل، حيث مَثَّل

ميلادهن كل جوانب الولادة ومن ثم ميلاد الجنس البشري. واكتشفت طَبْعَة مهشمة عن هذا الموضوع الرئيسي مُدَونَّة باللغة الأكادية في بوغازكوي.

وفي النص (*J*)، على أية حال، كان إله العاصفة(*) ***Storm god*** هو من أخذته الشفقة بالأم والوليد، فأرسل الربات الأمهات للعناية بها، وهو ما يعكس في المقام الأول وضعيته في عالم الأرباب الأناضولي. وهنا يصور إله القمر يمشي بخطى واسعة للمعركة، وليس للحب، وبافتراض المجال الرهيب المهيب للمحارب بلباسه وأسلحته الملطخة بالدماء، وبافتراض وجود التابو الأدبي للرب الجبار، نجد أن الصورة لا تماثل إله القمر. وهذا ربما يكون له مغزى، كما يقترح بيكمان، فيما يتعلق بإدراك دوره في تخفيف آلام المخاض، بينما ترمز الأسلحة إلى الذكورة. ولكن لم يذكر شيئًا عن أبوته. وحسب لاروتش، فإن إله القمر في حاتي، وهو في ذلك ليس كمثل الآلهة الآخرين، لم ينشئ طائفة دينية أو مؤسساتية، لكون هويته سحرية ومُلْغزة. وأظن أن أرماس، المحارب، يلعب دورًا رمزيا يحمل مغزى الضغوط والآلام المصاحبة لعملية المخاض، وترمز دماء المعركة للدماء المصاحبة لعملية المخاض. وهذا المجاز اللغوي الأخير وجد بالفعل في طقوس الولادة الخاصة بنوع جنس الجنين في الدولة الآشورية الوسطى والتي نشرها لامبرت (١٩٦٩)، والتي تصف الأم، "مثل المحارب الذي يكون في نزال، ومن ثم تتخضب بدمائها التي تسيل" وإذا كان هذا المفهوم قد اشتُقّ من مصدر من مصادر بلاد ما بين النهرين، فإن اللغة الحثية تقدمها في أسلوب حي أصيل بشكل مدهش، مع الحفاظ على الارتباط الأناضولي بإله القمر أرماس، ومع الحقائق والعبادات المتعلقة بالحمل.

(*) تبدو مظاهر الحضارة الحثية في الديانة والأساطير، وفي الصورة البدائية للديانة تبرز الأفكار الخاصة بعبادة الأرواح، وتقديس الينابيع والأشجار والجبال، وكان إله العاصفة تيشوب أشهر الآلهة، وكان يمثل عادة شكل رجل يقف على ثور ويمسك الصاعقة، ثم أخذ الحثيون آلهة الجن عن السومريين والآشوريين، ويتألف الأدب الحثي من ترانيم وصلوات وأساطير. (المترجمة)

وهناك طبعة أخرى من بلاد ما بين النهرين تقدم الشمس كإله للحب والعشق، وربما كان في قِدم إله القمر. ووجد ذلك في النصوص التي كتبت باللغة الحثية كما في الأساطير التي اشتقت من الحورية عن إله الشمس والبقرة (فريدريتش، ١٩٥٠). ويجد إله الشمس أن البقرة التي ترعى في العشب لا يمكن مقاومتها بتاتا. فوقع المحظور والمقدر. وعندما وضعت، رفعت البقرة بصرها للشمس الملتهبة وقالت "ذاك العجل الذي لديه أربع سيقان، لماذا أنجبت هذا بساقين فقط". إنه سؤال غير مريح، وربما يعكس الأرضية التي نبتت فيها الحواديت.

إن وجود ممارسين بعينهم يقومون بهذه الشعائر يشير إلى المحيط الثقافي للطقوس. وفي مجموعة النصوص (*A*) و(*F*) و(*N*) المكتوبة بالحثية، وعلى النقيض من النصوص (*h*) و(*K*) الحورية - اللوفية، نجد أن ممارسي الشعائر الأساسيين من النساء، ويطلق عليهم هاشنوبالاش ***Hasnupalas*** وهاشواش ***Hasauwas***. وكان اللقب الأول يكتب عادة بالطريقة اللوغروغرافية(*) المسبوكة معا كالتالي: ***MI. SA. ZU***، وتعني أدبيا النساء اللاتي يعرفن الأعضاء الداخلية" (فون سودين، ١٩٥٨-٧) وفي النص (*A*)، حيث تعد المرأة للولادة الوشيكة، نجده مطابقا تمامًا لما ورد في النص(*B*)، حيث تقوم القابلات ***MI. SA. ZU*** بمهامهن، والمصطلح الذي ذُكر بدلا منه هو هاشنوبالاش. والفعل ***has*** الذي اشتقت منه كلمة ***hasnupallas*** تعني"تلد" ويعني الشخص الماهر في إتمام عملية الولادة. وفي النص"*C*"، فإن القابلات تعطى الطفل إلى الهاشواش قائلة "أنا" القابلة، ولد هذا الطفل على يدي. وممارسات القابلة كانت تشمل شعائر لها علاقة بالجنين وبإعداد الأم، وتحديد يوم الولادة وكان يتم ربما بطريقة لها علاقة بالتنبؤ، أعني، كما ورد

(*) ***Logographic***، علامة مكتوبة تمثل كلمة دون كتابة حروف تهجيتها، مثل كتابة "*4*" لتعني "أربعة". (المترجمة)

في النص(*B*). وأثناء المخاض فإنها تتلو تعازيم ورقى أسطورية وطقوسًا مرصودة لتجنب الشياطين وطردهم. وبعد الولادة تتلو صيغًا سحرية للتأكد من أن الأم والطفل بصحة جيدة. وإذا كان المولود صبيا تقدم له القابلة في النص "*P*" "أغراض الطفل الذكر قائلة: "فلتولد طفلة أنثى العام القادم". وإذا كان المولود أنثى تؤدى نفس الخطوات والعكس صحيح، فتمنح "الأغراض الخاصة بالمولود الأنثى قائلة: "فليولد طفل ذكر العام القادم". ويبدو أن الإناث كن يلقين ترحيبًا مماثلاً لما يلاقيه المواليد الذكور في العائلة الحثية". ويقتبس فان ديجيك ***Van Dijk*** (١٩٧٢) نصوص ولادة سومرية حيث تَرْقُب القابلة الصفات النموذجية للمولود الذكر وتمنحه صولجانًا وفأسًا، وتمنح الأنثى مغزلا. وفي النصوص المكتوبة بالحثية بُرهن جيدا على سمات الذكورة والأنوثة، فعلى سبيل المثال نجد قسم الولاء للمحاربين ***Oath of Soldiers 'loyalty*** (أويتنجر، ١٩٧٦)، مع أسلحة كالقوس والرمح تُقدم للذكور، ويُقدم للإناث فلكة الغزل ومغزل.

وفي النصين (*A*) و(*B*) تُقدم تفاصيل عن الأثاث اللازم لعملية الولادة المرتبط بالعمل الذي تمارسه القابلة. ففي النص(*A*)، كانت قابلة واحدة حاضرة، ونُصب مقعدان خشبيان بلا ظهر أو مساند لليدين ***Kupissar*** وعليهما وسائد تبدو أنها تستخدم بشكل يومي. تجلس الأم على أحد المقعدين وتجلس القابلة أمامها على المقعد الآخر، وتوضع بينهما الوسائد ليسقط عليها الطفل عند خروجه من رحم أمه. وفي النص(*B*)، يوجد قابلتان، وربما بُسِطَت سجادة لاستقبال الوليد كما يقترح بيكمان، أو لحماية الأم أثناء الولادة، والتي تجري في الغرفة الداخلية ***Inner Chamber***. ولا يوجد أي شيء في هذه المجموعة من النصوص تشير إلى أن الولادة كانت تتم في مكان آخر غير منزل الأم، والذي يؤكده المحيط الذي تصفه طقوس الولادة التي كتبت باللغة اللوفية، حيث تقوم الأم التي تتوقع الولادة وزوجها بأداء شعائر لتطهير منطقة منزلهما استعدادًا للولادة (ستاركي، ١٩٨).

والنص الوحيد الذي سجل استخدام أدوات جراحية ضمن أدوات القابلة، مثل سكين لقطع الحبل السري، يوجد في النص الأسطوري"*L*" الذي لم تُؤكد ترجمته. وفي السياق الذي طالته يد التلف للفقرة "2" في النص "*C*"، حيث يبدو أن الأدوات اللازمة لأداء الشعائر كانت الهاشواش تقوم بإعدادها لتنظيف الطفل الحديث الولادة، وهي سكين من البرونز وأربعة من المشاجب البرونزية، ولكن الهدف منهم ليس واضحًا.

ويشتق لقب هاشواش أيضًا من الفعل - ***has*** الذي يعني"التي تُولّد". والأدلة من الطقوس والميثولوجيا توحي بأنها كانت "امرأة حكيمة" من بنية عائلية مركبة، التي قد اكتسبت تخصصًا واحدًا أو أكثر مما يلي: "قابلة العائلة، اكتسبت الخبرة من توليد نفسها وتوليد قريباتها الأخريات ومن عملها في التمريض أو عملها مرضعة لأطفال أخريات من العائلة أو الكميونة، ومن الرعاية السحرية - الطبية ذات الآليات المثيرة التي تتعلق بالعرافة والتنبؤ. وفي الفترة التاريخية التي عرف فيها وجود الهاشواش، فإن القابلات المتخصصات، أي الهاشنوبالاش، ظهرن، ليقمن بمهام توليد النساء. وفي النص (*C*) نجد أن الهاشنوبالاش كما يشير بيكمالي، تتصرف باعتبارها مربية ومرضعة للطفل، وتوظيفها كان متوقعا للرضاعة فقط عندما يكون الطفل لعائلة ملكية وثرية بشكل استثنائي. وترد بالفقرة "٤" عبارة: "إذًا ناولوني الطفل" وهو الحدث الذي أُجريت فيه شعائر التنظيف، فيوضع الطفل في مغطس خشبي، وعندها يتلى مزيد من الشعائر لضمان العافية له باستخدام سحر بديل. واقتبس هوفنر ***Hoffener*** (١٩٦٨) في أحد الهوامش سطرين لهما صلة بالموضوع وذلك بالفقرة "٦" في هذا النص، الذي لم ينشر حينها، وكان يناقش موضوع المربية، كمثال في الملحمة المستقاة من أسطورة حورانية وهي "أغنية

يوليكومي[*] "*the Song of Ullikummi*". وفيها تساعد القابلات في عملية ولادة الوحش يوليكومي فتحمله المربيات، وربة الأقدار والربات الأمهات، ويضعنه بحجر والده الذى عبر عن فرحته وسمّى الطفل. وفي قصة آبو[**] ***APPU***، والتي اشتقت أيضًا من التراث الحوراني، وبنفس الطريقة، حملت المربية الطفل ووضعته فى حجر الملك، وقد كُتب اسمها بالأحرف المسبوكة ***UMMEDA***، ولم يذكر أحد سواها. وفي الفقرة "٦" في النص "*C*" تقول الهاشواش: "أنا، التي تُولد، تغسل رأس الوليد، بعدها تلبسه الملكة ملابسه، ثم آخذه منها، طفلها، وأضع الطفل في حجر..." والجزء التالف في نهاية السطر يمكن أن يحتوي على كلمة "الملك" لتصبح "في حجر الملك" وبالتأكيد نحن نتعامل هنا مع مناسبة ملكية؛ لأنه قيل سابقًا: إن الموظف بالقصر يرعى التنظيف الشعائري لفم الطفل والتي قامت به القابلة. ويوجد بعض الفروق في احتفال" وضع على ركبتيه" بالمقارنة بذلك المشهد الميثولوجي الحوراني. فالطفل لم يوضع على ركبتي أبيه بعد ولادته مباشرة، في الحقيقة. والطقوس المكتوبة باللغة اللوفية تصف الموقف كالتالي "إنهم يحملون الوليد، ويرفعونه لأعلى، من قدميه، وبعدها يضعونه على صدر أمه". وفي النص

(*) أسطورة حورانية، ويوليكومي وحش حجري ضخم، ابن كوماربي ***Kumarbi*** من ابنة إله البحر، وهي سلسلة أحداث ملحمية تتكون من مجموعة أغانٍ عن الإله كوماربي الذي يريد أن يحل محل إله الطقس"تيشوب" وتحطم مدينة كوميا ***Kummiya***، وتتوالى الأحداث. (المترجمة)

(**) من النصوص الأسطورية الحورانية (٣٦٠ ق. م) وتحكي عن آبو، الرجل الغني النفس؛ لأنه لم ينجب ابنا، فقدم حملاً قربانًا للآلهة، فبدا له إله الشمس ونصحه أن يحتسي الخمر ثم يضاجع زوجته، فأنجبت زوجته ابنًا يدعى إدالو ***Idalu*** أي"الشيطان الشرير"، وبعده أنجبت ابنًا أسموه هاندازيا ***Handanza*** أي "الطيب، الصالح"، وعندما بلغا اقترح إدالو تقسيم ضيعة والديهما بينهما، إلا أنه خدع أخاه واستأثر بمعظم الضيعـــة لنفسه، وترك له بقرة عاقرة فقط، إلا أن رب الشمس باركها فاستعادت خصوبتها، وتتوالى الأحداث. (المترجَمة)

(*C*) "استغرق ذلك بعض الوقت بشكل بيِّن. ومنذ أن مرت العائلة الملكية الحثية بموجات من التأثر الحوراني، فإن تقديم الطفل لأبيه ليطلق عليه اسمًا ربما كان تقليدًا تم استعارته، ولكنه لقى قبولا من قبل الأعراف المحلية فتبنته.

والممارس للشعائر والمعروف في النصوص الحثية باسم "السيدة العجوز" وهي ترجمة حرفية للكلمة المكتوبة باللوغوغرافية "***HI. SU. GI***". وقد أدت السيدة طقوسًا تطهرية وعلاجية متنوعة تنوعًا شديدًا، وأجرت تحت رعاية البلاط الملكي طريقة تنبؤية والتي لا يمكن وبوضوح أن تكون قد اشتقت من مصدر من مصادر بلاد ما بين النهرين. ويوجد سجل يعود تاريخه إلى العهد الحثي القديم (آركي، ١٩٧٤). وما يتصل بشعائر الولادة هو تبادل استخدام كلمة السيدة العجوز مع القابلة في المخطوطة، وفي البيان الوصفي للنص الشعائري الذي يعود لعهد الإمبراطورية، والذي يسجل أداء شعائر للوليد، وهو واحد من خمسة بيانات وصفية محفوظة على لوح مُركب، حرره كروناسر ***Kronasser*** (١٩٦١)، وكان الغرض منه - أساسًا - التخفيف من الآلام التي تسببها الأمراض للأطفال، وإظهار تأثير كيزوواتنا في الطـرق الميثـولوجية في الطقوس الثالثة والرابعة. وافتراض أوتن (١٩٥٢) أن كلمة "***Hasauwas***" أنها كانت من الأصوات الخاصة باللغة الحثية التي تحال إلى السيدة العجوز أو كلمة ***Kammenhuber***"، ووافق باحث آخر بارز في اللغة الحثية على هذا التعريف (١٩٧٧، ص٩٠).

والأساطير الإيثيولوجية التي تتناول الهاشواش في الشعيرتين ٣ و٤ والتي وردت في اللوح المركب، تلقي الضوء على سلسلة من الأنشطة التي تمارسها والتي لها علاقة بالجدل الذي طرحته حول المعتقدات الحثية - وكلا النوعين من الشعائر صُنف في فئة أكثر شمولاً في المخطوطة، وكانت مداخل البيانات الوصفية كالتالي:" إذا سُلطت الألسن على أحد"، فهناك إلزام بتعاويذ تبطل الأمر والسيدة

العجوز تؤدي الشعائر كما هو متبع. وفي النصوص السحرية، تشير كلمتا "الألسن" و"إلزام" إلى الشعوذة. والشعيرة "٤"، والتي حفظت بشكل أفضل، قدمت رواية عن "الإلزام" من قبل النهر العظيم ***The Great River*** لكل من الفيضان، والسمك، والجبال، والطرق، والوديان، ومن قبل إله الريح، لكل من السحب، والجديلة، وجناح النسر، والأفعى ذات اللحية وهي تتلولب، والخِراف المتوحشة، والنمر الأسود، والذئب، والأسد، والظبي، ولبن الظبي، وعرش الإله الحامي ***Protector***. و"الإلزام" يستدعَي أيضًا قضيتي "الجفاف" و"الاختناق" اللتين تترددان في الميثولوجيا الأناضولية نتيجة لغضب الآلهة واختفائها (انظر لاروتش، ١٩٦٥، والنص ***F***). هنا، تتحدث الربة عشتار[٨] للربة ماليا ***Malliya***، والتي بتحدث بدورها للربة بيروا ***Pirwa***، التي بدورها تتحدث إلى كامروشيبا[*] ***Kamrusepa***، قائلة: "أسرجت أحصنتها إلى العربة وقادت إلى النهر العظيم الذي مارست عليه الخدع السحرية من خلال التعازيم والرقى"، وعندها أصبح كل ما هو "مربوط" "مفكوكًا"، بفضل الوكالة الشعائرية التي تحظى بها كامروشيبا.

ويتكـــرر وجود الـــربة فـــي دائـــرة عشتـــار (أعني شوشجا الحورانية ***Hurrian***[**] ***Shaushga***، وماليا (ربة النهر)، وبيروا وأشكوشيبا ***Askausepa***، "الروح الحارسة" لقوس البوابة. ومجدت بيروا كلا من الرب والربة، في الأغاني المكتوبة بالحثية واللوفية، وقد صُورت وهي تمتطي الحصان الفضي ***Silver Horse*** وصورت كولتيب/ كانيس/ ***Kultepe*** على الأيقونات تقود عربة حربية ومجموعة

(*) ربة العلاج والخصب، والدة أرونا *Aruna*، ربة البحر، انخرطت في شعائر للعثور على الرب تيليبينو *Telepinu*، رب الزراعة والخصب المفقود مما سبب الجفاف والجدب. (المترجمة)

(**) أو *Sauska*، ربة الخصوبة، تبناها بانثيون الأرباب الحثي، وأصبحت رفيقة من الملك هاتشولي بعد زواجه من بودوهيبا، ابنة الكاهن الأعلى للربة، وتمركزت طائفتها في مدينة كيزوواتنا. (المترجمة)

من الأحصنة (أوزجيو، ١٩٦٥). وفي قوائم الآلهة التي ترجع لعهد الإمبراطورية والتي تحمي قَسَم المعاهدة ***Treaty oaths*** أدرجت الربات بالترتيب التالي بيروا، وأشكوشيبا، وقد أورده أوتن غالبًا بشكل وافٍ (١٩٥٣)، ويقول أوتن: إنه عندما نحذف بيروا من هذا الثلاثي، ربما نفترض تماثلها في الهوية مع عشتار. وكتابة كلمة ***ISTAR*** بالطريقة اللوغوغرافية، قُدمت تارة ذكرًا وتارة أنثى، بوصفها ربة للحرب والحب. واستمرت الشعيرة "٤" تروي حكاية أسطورية لطفل صغير سُحر كل جزء من جسده. ووضعت إجمالاً قائمة بأربعة عشر جزءًا مسحورًا من جسده، من رأسه إلى أخمص قدميه، "وعليه لُفت ملابسه" وبلغتِ الرسالة ربة الولادة ***Birthgoddesso***. "كيف علينا أن نتصرف عندما تتلى التعازيم؟" اذهب! وأحضر القابلة، السيدة، دعها تتلو عليه الرقى، على الجمجمة، وعلى....." وهكذا. ونتيجة لهذه الرقى السحرية التي تتلوها الهاشواش "تحررت" كل الأعضاء التي ابتليت من السحر. وآخر سطور المرسوم يقول: "الآن، هذه كلمة مهمة، دع (الهاشواش) تمضي، واتلُ التعازيم المفيدة ضد "الرباط المُقيد".

ومن ثم تتلقى القابلة أوامر إلاهية من ربة الولادة، لتشفي أعضاء الجسم، وهي الشعيرة التي قامت بها بالفعل في النص"***C***"، لشفاء الطفل المولود. ورقى الخصوبة تسبق زمنيا بدائل السحر حيث تأخذ القابلة" عنزة من منطقة إماراني كثيرة التلال ***Immarni***، وتأخذ تمثالاً أناضوليا على شاكلة الإله بان ***Pan Like*** وتضغط على أجزاء التمثال المختلفة التي تماثل الأجزاء التي يعاني الطفل منها وعندها تقطع أوصال العنزة وتحرق، وقد اتفق على أن أجزاء الجسم تبلغ "٩" أجزاء وعددها فعليا "١٢"، ولا يمكن للمرء أن يخطئ في أن هذه الشعائر العلاجية التي تستخدم حيوانًا بديلاً فداء، وتسمية الأجزاء المنفصلة للجسم ترجع أصولها لثقافة بلاد ما بين النهرين (هاس، ١٩٧١)، ولكن تستخدم طريقة مبهمة في الشعائر

الحثية لتحديد العدد، والتي نادرًا ما تتطابق مع ما ورد في القصة. وافتراض بينديتي ***Bendetli*** (١٩٨٠) المثير ربما يلفت الانتباه هنا، وهو أن الأطباء الإناث اللاتي يعالجن ***Iatrinai*** واللاتي ذكرن في النقوش الأناضولية (اليونانية) في العهد الروماني، ربما تسجل استمرار وجود السيدة العجوز الأناضولية ***Anatolian Old Woman*** تُطَبب الأمراض في أكثر العصور القديمة حداثة، وهي السيدة التي تعرف على أنها "هاشواش" أي "القابلة" أو "التي تطبب".

وربة الولادة الحثية كان يرمز إليها عادة بالطريقة اللوغوغرافية كالتالي: ***DIN GIR. MAK***، وتعني ربة أغسطس ***August goddess*** "وكلمة ***DNIN. TU*** تعني "سيدة المخاض" وهو ما يتماشى مع ممارسات بلاد ما بين النهرين في وصفها للآلهات الأمهات. وباعتبارها أما لكل عمليات التلقيح والتكاثر والمخاض، فإنها القوة التي خَلَقتْ الطفل في رحم أمه، و"سيدة المخاض"كانت أيضًا قابلة ماهرة جاءت بالوليد للحياة. والسيدة السومرية ***Sumerian Mistress*** وأم المخلوقات المتوحشة والتي تدعي ***NINHURSAG n*** أي "سيدة الجبال ومنحدراتها ***Lady of the Mountain Slopes*** "ارتبطتا حتى عُرفتا بلقب أو صفة وهو ***NIN. TU*** (جاكوبسين، ١٩٧٣). وعندما يستدعي المرء الموتيفة(*) المتكررة في الشعيرة رقم "٤" نجد أنها عن كل الأشياء الشريرة التي كُبلت ثم حررت من خلال واسطة كامروشيبا ***Kamrusepa***.

ولكن الكامروشيبا نفسها تظهر في شعيرة الميلاد اللوفية (ستارك ١٩٨٠). وفي الإجراء الميثولوجي الذي يمارس بعد ولادة الطفل، تؤخذ تسعة أمشاط لتعالج أجزاء الجسم، وبما يمكن تعريفها بناء على ذلك هنا على أنها هاشواش مقدسة. وفي سياقات ميثولوجية أخرى وجدت كامروشيبا تدحر وتقهر الغضب العارم

(*) فكرة رئيسية متكررة في عمل فني أو أدبي. (المترجمة)

لتليبينوس ***Telepinus*** الإله الحاتي. وبالتضحية بخروف من حظيرة إله الشمس، أزالت كل أثر "للشرور من أجزاء جسد تليبينوس"، والتي كانت قد أحرقت بوصفها قرابين وأضاحي. وعادت موتيفة الأمشاط تظهر مرة أخرى في طبعة أخرى، حيث يقوم إله الشمس وكامروشيبا بتمشيط خروفه وبعدها يشرعان في الشجار. وقد مشطا جروًا صغيرًا نقيا، و"بالنسبة للبشر فقد تناولت علاج اثني عشر جزءًا من الجسد البشري". وإذا كان اسم كامروشيبا، باللاحقة "شيبا ***Sepa***" النموذجية التي ربما تعني "عبقرية" اشتق، ووفقًا للأروتش (١٩٤٧)، بشكل صحيح من الكلمة الحثية "***Kammara***" أي "دخان، سديم"، يمكننا أن نراها في الأصل مفهومًا أضفى عليه القدسية من الدخان القرباني التطهيري الذي يتصاعد لعنان السماء من العطايا التي حُرقت، وإذا أخذنا المعنى على امتداده، سنجد المفهوم يتعلق بالشعيرة ذاتها ويمثل من يمارسها من البشر.

والكامروشيبا والهاشواش كانتا بديلاً ميثولوجيا لربة الميلاد الحثية، والتي كان اسمها هاناهناش ***Hannhannas***، والكلمة تضعيفًا لمصطلح القرابة في اللغة الحثية ***Hannas*** أي "الجدة". وفي مقدمة تعزيمة الولادة في النص (***A***)، يرد التصنيف الإيثيولوجي لعدد الأرباب في مدنهم، ولكن، وفي آخر القائمة، كتب ما يلي: "بالنسبة لهاناهاناش لم يكن هناك مكان لإدراجها، لذا فقد تبوأت مكانتها بين بني الإنسان". فهل تحتوي هذه الأسطورة على ذاكرة قديمة للطبيعة البشرية تحمل المفهوم الذي أضفى عليه القدسية وهو "الجدة"، والتي تمثل صورة مصغرة للسيدة الحكيمة في وضعها السامي باعتبارها أنثى تقود العائلة الحثية؟".

والتطابق المتعلق بدلالة اللفظ "هاشواش" يوجد في مجال طقوس الولادة الحورانية اللوفية فيتجسد في اللفظ ***MI harnauwas***، أي "امرأة مقعد الولادة". وكلا المصطلحين يمكن أن نستوعبهما باعتبارهما إشارة إلى النساء التي ولدْن أنفسهن،

وكذلك بودوهيبا، أم البنين والبنات، تطلق على نفسها اسم "السيدة الهارنواش/سيدة مقعد الولادة ***Harnauwas woman***". ويلاحظ بيكمان أن "امرأة مقعد الولادة" تلقت آلمينا(*) فضية من مخازن القصر من كاهن باتيلي ***Patili***، مما يعني تصنيفها في فئة موظفي القصر، وربما يعني تعينها في وظيفة "مرضعة". وإعطاء اهتمام مفصل لإشكاليات الكتابة بالشيفرة والمشكلات الفيلولوجية(**) التي تلقي الضوء على علامات اللوغروغرام التي كتبت بها كلمتا السيدة العجوز والممرضة والتي ربما تمدنا بمفتاح لغز العلاقة بين كلمتي ***MI. SU. GI*** و ***Hasauwas*** ليس ملائمًا هنا. وربما نلاحظ وجود كلمتين على الأقل باللغة الحثية أو اللوفية ظلتا تكتبان برموز اللوغروغرام وهما ***UMM-EDA***، ومعناهما "الممرضة" في النصوص الحثية (لاروس، ١٩٥٦، هوفنر، ١٩٦٨).

وقبل أن نتحول إلى مجموعة شعائر الولادة الحورانية اللوفية، يلزم أن نعلق على المجال المتعلق بعلم أمراض النساء لهذه الشعائر. والمصطلح الذي يطلق على المرأة التي في حالة مخاض هو "المشخص الذي يئن ***wiwiskitallas***"، وهو المصطلح الذي يتضمن فكرة أن الصمت الرواقي(***) لم يكن شيئًا متوقعًا في الأناضول، كما هو الحال في بعض المجتمعات البدائية المعاصرة وحتى الحثية منها. والمشكلات ذات الصلة بعلم القبالة يبدو أنها كانت شيئًا له في الأساس علاقة بالسحر مع قليل من الإشارات أو من دونها عن القدرة الحقيقية على ممارسة الطب، وهو ما استنتجه بيكمان أيضًا. والتعزيمتان المكتوبتان باللغة الحاتية من دون ذكر الممارس لها، ووردتا في النص(*G*)، يتم تلاوتهما بالتتابع، من أجل توليد

(*) ***Mina***، وحدة وزن أو نقود قديمة (١-٢ باوند)، استخدمت في آسيا واليونان. (المترجمة)

(**) المتعلقة بفقه اللغة. (المترجمة)

(***) المتحرر من الانفعال وعدم التأثر بالفرح أو الترح. (المترجمة)

قوة دافعة تجعل الجنين يندفع خارج الرحم - وإذا كانت ترجمة الفعل صحيحة فإن التعزيمتين تخفقان من آلام القولون، عندما تكون المرأة في حالة وضع كما ورد في المقدمات الحثية المختصرة. والنص"*E*"، يستحضر الشعيرة الأخيرة التي ذكرت حركة الطفل في رحم أمه من خلال تشابهها الجزئي بالشكل الملفوف من النبتة، ومن المحتمل أن ذلك كان يمنع ولادة الطفل من مؤخرته. والنص "*P*" المكتوب باللوفية، يشمل طريقة التصرف في مرحلة ما قبل المخاض عندما يحدد الطبيب (*LUA. ZU*) "الأدوية" اللازمة للمرأة التي تلد. ولا تشير الشعيرتان اللوفيتان أي إشارة تذكر إلى وجود "طبيبة"، بينما تذكر شذرة من الشعيرة "الأدوية" التي تعطى للطفل الحديث الولادة، ولكن لم يذكر ما يكفي كي نتعرف على أنواع هذه الأدوية. وفي الشعيرة المذكورة في اللوح المركب، ورد ذكر أنثى (من المحتمل أن تكون مرضعة) - بصفتها أمة لامرأة أخرى - أعدت جرعة من الدواء المستخلص من أحد نباتات الحديقة، وهو فطر فعال، مع بيرة وماء، لشفاء الطفل المسحور عندما "أُكلت أعضاؤه الداخلية". لقد غسلت فمه بالخليط، عندئذ تأخذ في تلاوة الترتيل جهرًا لفترة قصيرة، ثم تضع ما تبقى على رأسه وجسده، ويستخدم السائل في الحقنة الشرجية، ويصاحب ذلك أناشيد وتراتيل وترانيم وأضحية، ثم العلاج الأخير لأجزاء الجسم يكون بمرهم طبي مسكن يحتوي على شحم الغنم.

ورغم أن الطبيبات استخدمن الطب وكذلك السحر لشفاء المرضى وتجسدن بالفعل في الهانوشاش وذكرن في النصوص الطبية الأكادية والحثية، فإنهن كشفن بوضوح (بور، ١٩٧٤، كوتسر، ١٩٥٢) عن تمتع محدود بمَلَكات في ممارسة الطب النسائي. واقتبس بيكمان جملاً من الخطاب الذي بعث به الفرعون المصري رمسيس الثاني للملك خاتوشيلش الثالث عبر خلالها عن دهشته الكبيرة عندما كتب الملك الحثي له كي يرسل طبيبًا وأدوية ليساعد أخته الحامل التي تبلغ ستين عامًا في عملية الوضع. وهذا يبدو أنه ينفي وجود أي علوم حقيقية في حاتي.

والمجموعة الحورانية اللوفية من النص"*H*" إلى "*K*" يمكن بسهولة تمييزها من خلال استخدامهم للكلمات الحورانية بوصفها مصطلحات شعائرية مقدسة، والحرق القرباني للطيور، والخلط الدوري للأرز بالزيتون، واستخدام أخشاب شجر الطرفاء من أجل التطهير، ووجود كاهن من باتيلي، وتتميز بكلمات غير حثية مثل كلمة نساء / كاترا ***Katra***، وكلمة شينابشي "***Shinapshi***" وهي مصطلح حثي يعني "معبد"، وورد استخدام كلمة ***harnau*** التي تشير إلى شكل من أشكال مقاعد الولادة. وهذه الكلمة أيضًا ليست كلمة حثية. الأرباب الذين تبوأوا المكانة الأولى هم إله الشمس الحوراني، تيشوب ***Teshub***، ورفيقته، هيبات ***Hepati***، ربة السماء، ووصيفتها بودوهيبا بوصفها نظيرًا من كيزووانتا لربة الشمس الحثية لمنطقة أرينا ***Arinna***، ربة الولاية.

والنص "*K*" وهو تصنيف غير اعتيادي للمحددات الخاصة بشعيرة ما قبل الولادة وما بعدها ولمحددات مراقبة التابو الذي يسجل مؤلفين متشابهين دُون كل واحد منهما على أحد جوانب اللوح. ويوجد بالنصين بعض التنويهات وبعض الترهيب وبعض المحظورات، وحسب الجهة اليسرى من اللوح والجهة المقابلة لها كانت تنص على ما يلي:

(١) كف الزوجين عن الجماع في الشهر السابع من الحمل.

(٢) الجهة اليسرى فقط من اللوح: فرض قيود على دخول المرأة، إذا كان ذلك محتملاً، إلى مبنى الكميونة (من ترجمتي للنص). والنص أصابه التلف، وأشعر أن بيكمان ربما بالغ في تفسير النص وهو يعيد تجميعه بقراءة إرشادات كانت توجه أيضًا للمرأة كي تترك منزلها ولا تعاود الدخول إليه. والجهة المقابلة تقول: بعد الأضحية في شينابشي، ربما يمكن للمرأة أن تذهب مع زوجها، إذا كان يرغب. ويمكن أن تذهب إلى حيث تشاء. والجزء التالي

يصف عمليات التطهير في "مكان كرسي الولادة"، حيث يجب أن تمكث المرأة حتى بعد الولادة. ويفترض النص "*H*" أن هذا المكان هو منزلها، ولكن النص "*K*" ربما يقدم تنويهات ويبدي عدم تشدد في المحظورات والأعراف.

(٣) الجهة اليسرى فقط من اللوح: تحريم أنواع معينة من المأكولات على المرأة التي تنتظر الولادة، ولكنها ليست محرمة على زوجها. والأطعمة هي نوع من النباتات الورقية الخضراء، وكذلك حرم عليها تناول طعام الأشتوار ***ashtauwar*** وهي كلمة مجهولة المعنى.

(٤) الجهة اليسرى فقط من اللوح: لابد أن يجلس كل من الزوجة والزوج على منضدة منفصلة، ويستخدمان أدوات مائدة منفصلة، ولا يجب أن تأكل المرأة في نفس الوقت الذي يأكل فيه زوجها.

(٥) الجهة اليسرى فقط من اللوح: يجب على المرأة ألا تترك "مكان كرسي الولادة" بعد التعقيم الأخير للمنزل والمباني الملحقة به.

وهناك قسم أقدم في الجهة المقابلة للجهة اليسرى من المحتمل أنه يصف إعداد حجرة الولادة بطلائها بالجص وإراقة الماء ونثره. ووفقا للنصين فإن كلا من الأدوات الخشبية والخزفية، والسرير ومقعد الولادة ***hassalli***، لابد أن يكونوا جميعًا جددًا، بينما يجب تعقيم و"غلي" الأدوات البرونزية. ويخضع كرسي الولادة لتعقيم خاص. ولا يوجد وصف للإجراءات التي تتخذ أثناء الولادة نفسها. ومن خلال نظام التعقيم السابق في مرحلة ما قبل الولادة، هيمن العراف" سير، ***Seer***" (***LUAZU***) على الوقائع والمجريات، فيؤدي معظم الشعائر والطقوس بما فيها غسل فم المرأة، ويتلو الرقى باللغة الحورانية والمدونة على لوح منفصل. ويقوم العرافون بهذه المهام أيضًا في الاحتفال الشهري ***Festival of the Month*** لإلاهات الجسد ***The Body*** الأمهات، حيث تثبت تماثيل لهن في "مكان مقعد الولادة"، وذلك

بعد الانتهاء من المرحلة الطقوسية، وتؤدي السيدة العجوز الحكيمة شعائر تبطل "المارشيا ***Marshya*** التي ربما تعني "الخبث والضغينة"، وتقدم الأضاحي من أجل "مالا ***Mala***" التي ربما تعني "الوفرة" للربة أبريتا ***Apritta***. وارتبط رهبان باتيلي، ونساء كاترا وحاملات المشاعل ***Torchbearers*** بشعائر الشينابشي.

وفي وقت الولادة يجب أن يقام عيد المخاض. وورد على نحو منفصل بالجهة اليسرى من اللوح تفاصيل تقول: إنه في يوم الولادة لابد أن يحتفى بعيد الربات الأمهات والربة هبات، ويقدم العراف الأم شعائريا "كعبدة للربة هبات" مستحلفًا إياها أن تلتزم بتعاليم المعبد وأعرافه. وبعد الولادة بسبعة أيام تقدم العطايا طلبًا للخير الوفير للولادة. وبعد ثلاثة أشهر قمرية بعد إنجاب مولود ذكر يقوم العـــرَّافون بتنظيفه شعائريا، بينما تجري هذه العملية للمولودة الأنثى بعد أربعة أشهر قمرية.

ويحيط بالمقعد هالة غامضة بشكل ملحوظ. وكما سنرى في النص "***H***" وكذلك النص"***I***" يتصرف عراف الباتيلي بوصفه قيمًا كهنوتيا لمقعد الولادة التي ستلد عليه المرأة، ومنضدتها، وسريرها وقوائم القدور الخشبية، ومقعد الولادة والمرأة نفسها. وبعد تقديم الأضحية فقط يمكن للمرأة أن تقترب من المقعد ***harnau*** الذي في الغرفة الداخلية ***Inner Chamber***، والتي يختمها عراف باتيلي بالشمع بعد كل زيارة. وتشمل سلسلة عمليات التعقيم والتطهير غسل فم المرأة، ودهن رأسها بالزيت أو المرهم وربط يديها بصوف أحمر. وفي إحدى المناسبات، التي يُحييها عراف الباتيلي، دنت سيدة وجلست على مقعد الولادة، حيث انحنى لها زوجها وعراف الباتيلي، وكذلك نساء الكاترا قبل أن تقوم بالدخول النهائي للغرفة الداخلية ***Inner Room***، وكان من الضروري بالنسبة لعراف الباتيلي، أن يتقرب للآلهة ليلاً، على مفارق الطرق ***Crossroads*** بتقديم طفل لآلهة شينابشي ***Shinapshi*** الذكور، والآخر لآلهة المدينة الذكور. ويسبق ذلك قيام النسوة بإراقة الخمر على الغنم

القرباني وهو الخمر الذي يناولونه لعراف الباتيلي وذلك قبل أن يولون بعيدا. وعلى أية حال، يظل متوقعًا أن تستيقظ المرأة بعد هذه الليلة وقد "فارقها الحلم المزعج" وإذا لم يحدث ذلك، تعاد تقديم الأضحية مرة أخرى.

وأدى الشعيرة في النص "البابنكيري ***Papanikri***، أو عراف الباتيلي في كيزوواتنا، وذلك عندما يقع تلف/تلوث إما للسلطانية الخزف الكبيرة الخاصة بمقعد الولادة أو لأحد المشجبين الذين تقيد بهما السيدة، وعندما تجلس السيدة على مقعد الولادة، ولكنها لم تلد بعد، وتفتح كل الألواح الخشبية، عندها تكون كلها "ملوثة". ويزيل عراف الباتيلي مقعد الولادة مع أدوات المطبخ إلى شينابشي، مؤكدين على تقديم أضاحي من الطيور على بوابة المدينة. ويترك العراف الفرش والأثاث التالف بالخارج، ولكن كان على المرأة أن تضع مولودها داخل المعبد (وليس خارجه، كما فسر بيكمان)، وبعدها تستشير وسطاء الوحي عما سبب الضرر والتلوث. فربما يكون أحد الآلهة غاضبًا عليها، أو ربما ارتكب والداها إثمًا في الماضي. ولا يوجد ذكر لعملية الولادة ولا المولود، وتقدم العطايا في المعبد مع مقعدي الولادة والمشاجب الأربعة تعويضًا للإله تيشوب، كما تلطخ المشاجب بدم الطيور، ويقدم عراف الباتيلي الأضحية قبل تقديم مقعد الولادة، وتكون الأضحية "لحمًا ***Uzzlya*** "وهو يرتبط بكلمة "الدم ***Zuriki*** " و"الصحة الجيدة ***Keldi*** "، وجميعها مصطلحات حورانية غالبًا استخدمت هذه المجموعة من الطقوس (لاروتشي، ٧-١٩٧٦). وبعد تقديم المزيد من الذبائح والقرابين والتوسلات والتضرعات للرب تيشوب والربة هبات؛ يؤكد العراف الباتيلي أن المرأة استعادت نقاءها من خلال تقديم تعويض مزدوج.

وبالكاد يمكن للمرء أن يشك في أن المحظورات والهيمنة الذكورية الفائقة وتوفير مقعد الولادة تشير جميعًا إلى رد الفعل القوي للمجتمع الذي يحكمه الذكور

نحو قوة عملية التكاثر والتناسل. وتناقض ذلك مع المجموعة السابقة من النصوص مذهل. ويبدو أن الربط بين ردة الفعل هذه وبين الحورانيين مبرر، ولكن ماذا عن التأثير اللوفي الذي يجب أن يكون بالإمكان استخلاص التضمينات منه؟ وعندما تُنشر الدراسة الحديثة والنصوص المكتوبة باللغة اللوفية التي أعيد نسخها من قبل الدكتور ستارك، وعندما يمكن فهم النصوص المكتوبة باللغة الحورانية بشكل أفضل، ربما يكون من الممكن أن نقيس بدقة أكثر الفروق في الثقافة بين هؤلاء الشعوب وتفاعلاتهم.

ومن منظور إعداد الطفل الحديث الولادة في النص، فإن إعداد الحَمَل البديل في "*papanikri*"، ليضحي به، ربما يكون له مغزى. فبعد إقامة عيد بمنزل المرأة برئاسة عراف الباتيلي، يعد الحَمَل، فتغسل فمه وأقدامه، وتدهن رأسه وتربط قدمه بالخيوط الحمراء، وتسمى "شعيرة المرور"، ويؤدون نفس الشيء مع المرأة في النص "*H*" ويوضع الحمل على ركبتي امرأة كاتارا، فتلبسه عباءة حمراء صغيرة وتاجًا فضيا وخواتم وسوارات وتحمله الأم بوصفه بديلاً لابنها للإله شينابشي، حيث ينقله عراف الباتيلي "لمكان طاهر". ولفت بيكمان الانتباه إلى دهن رأس الطير في الاحتفال بزواج ابنة الملكة بودوهيبا من رمسيس الثاني الذي تلى هو أيضًا شعيرة للميت، سجلت على لوح عثر عليه في بوغازكوي، ولكنها لا تنتمي للمجموعة الكاملة الرئيسية للشعائر الجنائزية الملكية (أوتن، ١٩٥٨)، حيث تلا عراف الباتيلي اسم المتوفي من على سطح منزله: "أين ذهب هو؟" وأخيرًا تأتي الإجابة: "جاءته أمه وأخذته من يديه وقادته بعيدًا". ويمكن للمرء أن يفسر الموت على نحو مجازي كإعادة تمثيل لعملية الولادة، ومن ثَمَّ يقدم تفسيرًا يبرر وجود عراف الباتيلي.

وحسب الأساطير المستقاة من الحورانيين، ساعدت القابلات في الولادة الفعلية للطفل، ولكن لا يوجد أي ذكر للقابلات في الشعائر السابقة. ويبدو أن نساء كاترا قد كن مساعدات في المعبد بشكل بحت، وكانت المساعدة ذات طابع موسيقي بشكل رئيس، بينما لا يوجد المزيد من المعلومات المتاحة عن "سيدة مقعد الولادة" بخلاف ما ذُكر بالفعل. وسوف يتردد المرء في تصديق رؤية كاهن الباتيلي وهو يقوم بمهامه في عملية الولادة نفسها، ولكن الاحتمال لا يمكن استبعاده. وإجمالاً، فإن وجود الشعائر المستقاة من الثقافة الحورانية ووجود الباتيلي، وسيدة الكرسي باعتبارهما موظفين في العقد في خاتوشاش ربما يمكن إرجاعه إلى الرابطة الملكية بكيزوواتنا. والدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات البدائية، والنصف متعلمة، وحتى التكنولوجية المستغربة تلقي الضوء على مقاومة التغير في المجال التقليدي المحافظ بشكل كبير والخاص بالممارسات والمعتقدات المتعلقة بقضية الولادة (كأي، ١٩٨٢، بيدرش، ١٩٦٨). ومن هذا المنظور يمكن أن نقدر رغبة السيدات الملكيات في خاتوشاش بكيزوواتنا في أن يكون لديهن شعائر وكهنة من بيئاتهن الأصلية.

والتناقض بين الممارسات، والممارسين والأيدلوجيات للمجموعات الرئيسية من الشعائر يدل على أن المرء يمكنه أن يتوقع، إذا لم يكن أشكالا متناقضة من البنى العائلية والمجتمع، ومن المؤكد أنه سيتوقع أن هيمنة النساء ونفوذهن كانت مختلفة بشكل لافت. ومبدئيا، ربما يمكننا أن نرى النساء في العائلة الحثية تتزايد هيمنتهن ونفوذهن ووضعيتهن الاجتماعية لتحظى بمرتبة متقدمة داخل العائلة، ولم يخضعن بشكل ساخر إلى تلك الهيمنة الاجتماعية والدينية التي فرضت على نساء كيزوواتنا حتى داخل عوائلهن، وعلى ذلك الجانب الأكثر أنثوية من حيث الوظائف، أي الولادة.

الهوامش (٩)

١- شعب هندو - أوربي ظهر في آسيا الصغرى خلف البحر الأسود مع بداية الألفية الثانية قبل الميلاد. شملت مملكتهم الأناضول وجزءًا كبيرًا من شمال العراق وسورية وكان أكبر مراكزهم في مكان بوغازكوي الحالية (على بعد ١٤٤ كم شمال أنقرة) حيث كشف التنقيب عن أكبر مجموعة من الوثائق الحثية، تمثل محفوظات دولتهم. وتتكون من ١٠٠٠٠ لوح فخاري جمعها ملوكهم (تقريبا ١٣٠٠ عام ق. م) مكتوبة بالمسمارية، كما كتبت بعضها بالهيروغليفية، ويظهر منها التأثير البابلي والآشوري. وفي عام ١٨٠٠ ق.م حكم الحثيون إمبراطورية كان مركزها كابدوكية واستطاع ملكهم مرشلش الأول أن ينهب مدينة بابل فتغلب بذلك على أسرة حمورابي. وفي حوالي ١٢٩٦ ق. م. اشتبك الحثيون في معارك مع رمسيس الثاني عند قادش. وتزوج رمسيس الثاني من أميرة حثية بعد أن وقع ميثاق عدم اعتداء (الميثاق منقوش على لوح فضي بالهيروغليفية والبابلية والمسمارية). سقطت الإمبراطورية الحثية عندما غزاها التراقيون والفريجيون والآشوريون في أواخر القرن ١٢ ق. م. (المترجمة)

٢- مستعمرة تجارية آشورية في كبادوكيا بآسيا الصغرى، تقع على بعد عشرين كيلو مترا إلى الشمال الشرقي من مدينة كيسارية في تركيا، وتسمى حاليا كولتبة ***Kultpe***، تتألف من هضبة قطرها خمسمائة متر وارتفاعها عشرون مترًا، ومن المدينة المنخفضة كارو ***Karu***، وتعني الوكالة التجارية، التي تحيط بالهضبة من جهاتها الأربع، والتي سكنها التجار الآشوريون. (المترجمة)

٣- اللغة اللوفية المسمارية ***Connie form Luwian***، هي شقيقة الحثية وترد كثيرًا في كثير من رُقم حاتوشا المسمارية ولا سيما الدينية منها، وكان لها تأثير قوي في الحثية الحديثة وخاصة في العصر المتأخر، كما يظهر في الكثير من المفردات المقتبسة منها. وهناك اللوفية الهيروغليفية ***Hieroglyphic Luwian*** وهي لهجة لوفية ظهرت على كثير من النقوش التي تركتها تلك الممالك الصغيرة في جنوبي الأناضول وشمالي سورية في أوائل الألف الأولى قبل الميلاد واستمر بعضها حتى القرن الثامن ق. م. حين سقطت على أيدي الآشوريين وعرفت باسم الدول الحثية الحديثة، وقد دخل اللوفية في هذه المرحلة كثير من الكلمات الأمورية - الكنعانية من شمالي سورية. (المترجمة)

٤- اللغة الحاتية *Khattian , Khattie , Hattic*، من اللغات الأناضولية هندية – أوربية، وهي أقدمها على الإطلاق، ويعود الفضل إلى اللغة الحثية في حفظ هذه اللغة التي كان لها تأثير لغوي وحضاري كبير في الحثية التي لا يمكن دراستها بمعزل عنها. وقد وجدت آثارها في أرشيف حاتوشا وفي أسماء الأماكن والأشخاص والآلهة التي جاءت في الألواح الكبدوكية الآشورية. وقد اقتبس الحثيون من الأدب الحاتي كثيرًا من الأمور المتعلقة بالآلهة والطقوس الدينية كما ترجموا بعض النصوص، وحمل ملوكهم في عصر المملكة القديمة (١٦٥٠ – ١٥٠٠) أسماء حاتية مثل: لابارنا *Labarna* وحاتوشيلي *Hattisli*، وفي عهد المملكة الحديثة (١٤٠٠ – ١٢٠٠ ق. م) عثر على ألقاب حاتية مثل: تابارنا (الملك): تواناتا (الملكة)، وكان الحثيون يسمون أنفسهم رجال بلاد "حاتي"، وعاصمتهم حاتوشا، وهي تسميات حاتية. وكانت الحاتية لغة محلية في وسط وشمالي الأناضول عند قدوم الحثيين في أوائل الألفية الثانية ق. م وبقيت كذلك حتى عام ١٤٠٠ ق. م. تقريبًا ثم انقرضت. والحاتية لغة منعزلة يصعب نسبتها إلى أسرة لغوية معروفة فهي شبيهة بالسومرية والحورية والأورانية. (المترجمة)

٥- الحورية، كانت تُدْعَى سابقًا ميتانية *Mittanni* (تبعًا لرسائل تل العمارنة) ثم اقترح تسميتها سوبارتية *Subarian* (بناء على النصوص الرافدية)، ولكن الأرشيف الحثي يسميها الحوريين (خورليلي *Kurlili*). لقد انحدر الحوريون من هضبة أرمنية، واستقروا في أعالي بلاد الرافدين وكانت الطبقة العليا الحاكمة من أصول هندية آرية، برزوا في القرن الرابع عشر ق. م بقيادة توشراتا تحت اسم الإمبراطورية الميتانية التي تغلب عليها الحثيون في عام ١٣٧٥ ق. م. وبعد ظهور الآشوريين اختفى الحوريون من مسرح التاريخ بعد أن تركوا كثيرًا من الشواهد التي تدل عليهم. وتعد وثيقة تأسيس معبد أوركيس *Urkish* (في أعالي الخابور) أقدم آثارهم اللغوية، ولكن أطول نص حوري معروف حتى اليوم (نحو ٤٠٠ سطر) يتمثل في رسالة الملك توشراتا إلى أمنحتب الثالث، وهي إحدى رسائل تل العمارنة. ويضم الأرشيف الحثي عددًا من النصوص الحورية بعضها لغوي الطابع يضم قوائم كلمات متقابلة سومرية – أكدية– حورية – أغاريتية والبعض الآخر يضم نصوصًا دينية. لقد كتبت الغالبية العظمى من النصوص الحورية بالخط المسماري البابلي، ولكن بعضها كتب بأبجدية أغارين. واللغة الحورية من اللغات اللصقية *agglutinatin*، وقد حاول بعض الباحثين في الماضي نسبتها إلى اللغات القوقازية، مثلما حصل للغتين الأخريين الحاتية والأورانية وسواهما، ولكن هذه اللغات حديثة نسبيا من حيث تدوينها، ولا يعرف شيء عن ماضيها وصيغها القديمة. (المترجمة)

٦- لقد تداولت بلاد الرافدين شعوب وقبائل وأجناس متباينة كانت مقاليد الأمور في أيديها على مر العصور، فكان السومريون على جنوبي ما بين النهرين، والساميون الأكديون ثم الأموريون والكلدانيون على دلتا ما بين النهرين، إلا أن سومر عاشت عصرها الذهبي فيما بين سنتي ٢٨٠٠، ٢٤٧٠ ق. م. واستطاعت بعض المدن مثل أور وأروك ***Uruk*** (الوركاء) ولغش ***Lagash***، ونيبور ***Nippur*** وأريدوه ***Eridu*** وماري ***Mari*** أن تتبوأ مكانتها وتغدو منارات لها الزعامة والقيادة. (المترجمة)

٧- عندما انتهى حكم السومريين إلى لوغال زاغيزي ملك الوركاء هَبَّ الأكديون للتخلص من عسفه وجوره، وهكذا قدر للأكديين أن يستخلصوا البلاد من الخليج العربي إلى المتوسط، وحكمها سرجون الذي اتخذ أكد عاصمة جديدة لملكه. وسعى الأكديون للتأليف بين قلوب الجماعات السامية المستقرة وسط الفرات وأعالي دجلة، وضموا إليهم أقاليم الوسط بما فيها بابل وكيش.

٨- ابنة آنو، وفي رواية أخرى ابنة سن. وكانت تشخيصًا لكوكب الزهرة. وهي ربة الحرب عند بعض الدارسين وربة الحب عند البعض الآخر. وهي باعتبارها ربة للحرب وابنة لسن كانت سيدة المعارك، مقدامة بين الربات. وكانت مثل آشور تشترك في الحملات الحربية وتنشر الفزع بين صفوف الأعداء... وكانت تمثل وهي تقف فوق عربة يجرها سبعة أسود وتحمل في يدها قوسًا. وكانت تعبد في نينوى وفي إربد، وكانت شقيقة أريشكيجال ملكة العالم السفلى "كوكب النواح" التي تدفع الإخوة إلى التشاجر والأصدقاء إلى تناسي ما بينهم من صداقة. (المترجمة)

للمزيد راجع:

Douglas, M. (1966), Purity and Danger. An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London

(1970), Natural Symbols. Explorations in Cosmology, London Engelhard, D. H. (1970), Hittite Magical Practice, Ann Arbor La Fontaine, J. S. (1972), Ritualisation of Women's Life-crise in Bugisu', in The Interpretation of Ritual, London Forbes, T. R. (1966), The Midwife and the Witch, New Haven Goody, J. (1961), Religion and Ritual: The Definitional Prblem, British Journal of Sociology 12, pp. 143-64 Landy, D. (1977), Culture, Disease and Healing. Studies in Medical Anthropology, London

الجزء الخامس

اكتشاف النساء

عملية استخلاص الأدلة للكشف عن أوضاع النساء في المجتمعات التي تفتقر للتوثيق

(١٠)

النساء السِلتيّات Celtic [١] في بداية العصور الوسطى

وندي دايفز، لندن

تمتعت النساء في المناطق السلتية في بداية العصور الوسطى بوضع اجتماعي متنوع من منطقة لأخرى، وربما كان قد تغير فعلاً مع مرور الوقت، والحقيقة ولغياب الاتساق والتماثل في البنية الاجتماعية في الثقافات السلتية، يتوقع المرء بشق النفس أن تكون جميع أحوال النساء متماثلة في كل الأحوال. ومع ذلك توجد جوانب تطابق كما توجد جوانب تناقض، والتوافقية بينهم مثيرة، وتحمل أكثر من مجرد مغزى سلتي.

وكما توقعنا، فإن المادة التي يحتويها المصدر المتاح نُتف متناثرة، ومن الصعب تفسيرها، ومن ثم يصعب تقديم صورة شاملة للبنى والعلاقات، إلا أنه توجد مادة كافية للتعليق على عدة جوانب عن إشكالية وضع النساء في المناطق السلتية، وأعني أن التعليق سيكون على النساء أو مجموعات النساء كليهما أو إحداهما، وليس مجرد التعليق على حالات أو أحداث فردية. وتهدف هذه الورقة -بناء على ذلك - إلى القيام بعملية مسح لأوضاع المرأة ودورها في المناطق السلتية في العصور الوسطى[٢]، لبيان أبعاد الموضوع التي تحمل استقصاء فوريًا، ومن ثم إلقاء الضوء على الثغرات فيه، وفي ذات الوقت تشير إلى اتجاهات تسترشد بها دراسات أوسع في المستقبل[٣].

وتعد بعض التعليقات الأولية على البنى والمصادر الاجتماعية السلتية مهمة وضرورية كي نضع الدراسة في سياقها وكي نرسم حدود البحث. وبداية، ما الذي يشير له مصطلح سلتي؟ ورغم أن المرجعية الأولية له لغوية، فإنه مصطلح مختصر يشير إلى الثقافات التي سادت اللغة السلتية، أعني سكان كل من بريتاني ***Brittany***(*) وكورنوال ***Cornwall***(**)، وغرب ديفون(***) ***Devon*** وجزيرة مان ***Isle of Man***، واسكتلندا ***Scotland***، وشمال بريطانيا وويلز ***Wales***، وذلك في بداية العصور الوسطى. ورغم أن اللغة العامية الدارجة(****) لتلك الأقاليم جمعاء هي السلتية، كانت بعض كلمات من اللغة اللاتينية تستخدم - إجمالاً - في الكتابة، وأحيانًا نجد بين لغة ويلز وكورنوال وبريتاني أواصر وطيدة، ولا بد أنه كان بينهم تفاهم متبادل في ذاك الوقت ولغة اسكتلندا ذات الأراضي الواطئة ***Lowland Scotland*** وشمال بريطانيا (كامبريان ***Cumbrain***) لم تبعد كثيرا عن لغتهم. وكانت اللغة الأيرلندية مختلفة إلى حد بعيد، وكما استخدمت في أيرلندا استخدمت في اسكتلندا(٤). وجميع هذه الأقاليم تخضع لتأثير الإكليروس المسيحي(٥) والذي أثر عاجلاً أو آجلاً - على التحول إلى الديانة المسيحية واعتناقها، وهذا بدأ بوضوح قبل القرن الخامس الميلادي في المناطق التي تقع شمالاً وامتد إلى اسكتلندا وأيرلندا

(*) تقع في الشمال الغربي من فرنسا، كانت مملكة في العصور الوسطى، وهي الآن دوقية. (المترجمة)

(**) مقاطعة إنجليزية ساحلية جنوبية غرب إنجلترا، وهي وطن الشعوب السلتية التي تنتمي للدول السلتية الست وهي بريتون، وأيرلندا وهان واسكتلندا وويلز وكورنوال. (المترجمة)

(***) أو ديفونشير، مقاطعة واسعة تقع شمال غرب إنجلترا. (المترجمة)

(****) تقع في البحر الأيرلندي بين جزر بريطانيا العظمى وأيرلندا. (المترجمة)

خلال القرنين الخامس والسادس إذا لم يكن قبل ذلك، رغم أن التحول استغرق قرونًا كي يكتمل. وكانت كل من ويلز وكورنوايل وبريتون في السابق جزءًا من الإمبراطورية الرومانية. وفيما يتعلق باللغة والخلفيات الثقافية حينها، فإن هناك أوجه تشابه شديدة جمعت بين هذه المناطق الثلاثة، وكانت أيرلندا أكثر تمايزا، وجمعت بين اسكتلندا وكل منطقة بعض القواسم المشتركة.

وكان هناك تنوع جغرافي إلى حد بعيد بين الأقاليم، ولكن الطابع القروي غلب عليها جميعًا بشكل لافت، كما أنها أيضًا مناطق زراعية حقلية. أما الخلفيات الحضرية أو المتمدينة التي تمثلت في حالات تأثرت بالرومانيين فلم يأت لها ذكر (فيما عدا شرق بريتاني)، إذ كان هناك بالكاد اتجاه نحو التمدين، ولأنه لم يكن يوجد سوى القليل نسبيًا من الإنتاج المعتمد على المحاصيل الزراعية، فإن أغلب الناس انخرطوا مباشرة في العمل الزراعي، رغم أن ذلك لا يعني بالضرورة أن كل فرد يشتغل بها. وبقدر ما نؤكد على أن جميع هذه المناطق كانت مجتمعات ساد فيها بشكل بالغ التنضيد الاجتماعي[٦] حيث كان الأميون – على الأقل – واعين بهذا التنضيد أو التمركز الاجتماعي، وحيث تُنظم وتضبط العلاقات الاجتماعية على أساسه، فمثلاً يتم التعويض عن الخسائر وفقًا للوضعية الاجتماعية للرجل الذي تعرض للخسارة، وكون العبيد هم العنصر الأدنى في هذا الهيراركي، ولأن قواعد التنظيم والضبط الاجتماعي يُقَدم – إلى حد ما – من قبل بنى العائلة سواء النواة[*] أو الممتدة – وإلى حد ما– من قبل العلاقات السياسية الدالة ضمنيًا على الفكرة العامة والخاصة بحكم سادة الأراضي **(النبلاء – اللوردات)**

(*) الأسرة النواة هي الأسرة المكونة من الزوجين وأطفالهما وتتسم بسمات الجماعة الإقليمية، والأسرة المشتركة هي الأسرة التي تقوم على عدد وحدات أسرية تجمعها إقامة مشتركة وقرابة الدم، وهي نمط شائع في المجتمعات القديمة، ولكنها منتشرة في المجتمع الريفي. (المترجمة)

أصحاب الإقطاعيات(*). والمغزى النسبي للعائلة واللورد النبيل يختلف من منطقة لأخرى وكذلك طريقة تفعيل دعـــم النبيل وهيمنته. وفي الحقيقة فإن أوسع الفروق أو على الأقل أكثرها وضوحًا تكمن في مستوى وطريقة تسييس(**) هذه المناطق، فتتكون أيرلندا من عدد قليل نسبيًّا من الممالك الصغيرة ترتبط ببنية معقدة من ممالك صغيرة تحكمها مملكة أكبر(***)، وبهذه المناطق طبقة أرستقراطية تتمتع بنفوذ سياسي له وزن تتقاسمه مع الملك. وفي ويلز توجد العديد من الممالك الشاسعة التي تتداخل العلاقات والروابط بينها، وعلى المدى البعيد ينتهي الأمر إلى زوال بعضها واتساع بعضها الآخر. وتعتبر اسكتلندا نموذجًا بارزًا للحكومة البكتية(****) **Picth** بالشرق، والمملكة الأيرلندية بالغرب حتى القرن التاسع، وبزغت المملكتان(*****) لتدعيم ملكية اسكتلندا موحدة وفتية. وربما كانت

(*) نظام اجتماعي سياسي – اقتصادي – ظهر في أوروبا في القرون الوسطى، ويرتكز على حكم سادة الأرض [النبلاء] أصحاب الإقطاعيّات، ويعاونهم في ذلك جهاز مسلح حيث الفرسان والمركز بقصد الإرهاب وفرض إرادة الإقطاعي على الفلاحين التابعين لإقطاعية المحكومين من قبل الإقطاعي، إلى جانب الكنيسة التي تقوم بأدوار مختلفة تقود في مجموعها إلى تبرير الوضع والمحافظة عليه. (المترجمة)

(**) مصطلح سياسي يدل على عملية إضفاء صفة سياسية على موقف معين ليس له بالأصل هذه الصفة، أو لا يراد أن تكون له هذه الصفة. (المترجمة)

(***) *overkingships* ممالك أقل في القوة تقع تحت هيمنة مملكة أكبر وأقوى بأسًا. (المترجمة)

(****) اتحاد كونفيدرالي للقبائل السلتية تعيش في منطقة عرفت فيما بعد بشرق اسكتلندا وشمالها وأقوام البكت هم أول من استوطن اسكتلندا في عصور ما قبل التاريخ وحتى الغزو الروماني لها. (المترجمة)

(*****) *Monarchy* الوضع الذي يكون فيه حاكم الدولة منحدرًا من سلالة ملكية، وهي أحد أشكال الحكومة التي يتولى الحكم فيها ملك أو ملكة عن طريق الوراثة، ويرتبط ارتباطًا وثيقا بالنظام الديني، وقد تكون الملكية مطلقة *Absolute*، ويكون الملك صاحب جميع السلطات بالدولة، وقد تكون مقيدة أي يقيدها دستور. (المترجمة)

كورنوايل (وديفون حتى غزاها البريطانيون) مملكة موحدة. ومن ناحية أخرى، لم تكن بريتون، مملكة حتى منتصف القرن التاسع، وحدث ذلك فقط في ذلك الحين في ظروف استثنائية خاصة بشن الغزوات والرد عليها، وحتى ذلك الحين كان هناك بالطبع طبقة الأرستقراطيين الذين مارسوا كثيرًا أو قليلاً من نفوذهم، ولكن علاقاتهم بالعوام من الشعب تنوعت بشكل مفرط، وربما كان هناك أيضًا حكام محليون في نطاق ضيق جدًّا كانوا يسوسون كميونات(*) من القرى. وبالإضافة لهذه الفوارق بين الدويلات، فإن طبيعة القانون ووظيفته تنوعت من منطقة لأخرى، وكذلك العلاقات بين السلطات السياسية والقضاء والقانون. ورغم أن المجتمعات السلتية على ما يبدو كان بينها قواسم مشتركة في المجالات الريفية والزراعية وبعض الجوانب الاجتماعية في أوائل العصور الوسطى، فإن تفاوتًا لافتًا كان بينها على الصعيد السياسي(٧).

وهناك خطوة أخرى مبدئية ومهمة، وهي التعليق باختصار على المصادر التي تُستقى منها المعلومات. والدليل المتاح يكون غالبًا مكتوبًا كلية، وقاوم الزمن في نسخ المخطوطات التي ترجع لمرحلة زمنية أحدث. وهناك بعض الموارد الأثرية (تعود إلى مستوطنات وإلى الكنيسة)، وكذلك مجموعة مهمة من النقوش الحجرية، ومعظمها جنائزية، والذي أتى معظمها من ويلز. والمصادر المدونة تتفاوت إلى حد بعيد في نوع الأحرف الأبجدية وشكلها رغم أنها تحتوي على مادة تاريخية قليلة جدًّا وعدد قليل جدًّا من الرسائل، ولا شيء فيها يضاهي مستوى السجلات الحكومية الرسمية. وتوجد سجلات مروية في صورة حوليات، وسجلات

(*) جماعة صغيرة من الناس الذين يشتركون في المعتقدات، والذين اختاروا أن يعيشوا معًا وأن يقتسموا سلعهم الدنيوية، وتعني أيضًا مجتمعا محليًّا متمتعًا، باختصاصات وسلطات واسعة مع التقليل من مركزية السلطة، أي مجتمعًا ذا حكم ذاتي. (المترجمة)

شبه تاريخية وردت في سجل سير القديسين[*] *Lives of Saints*. والقصص من ويلز ترجع إلى القرن الحادي عشر وما بعده، وبعدها يحتوى على أمور تعود لزمن أقدم. والسجلات التي تناولت علاقات العائلة أو العلاقات الافتراضية ومحفوظة في سجلات جينولوجية ومن محاضر جلسات مدونة[**] بأحرف أبجدية، برغم وجود عدد ضئيل جدًّا من السجلات الجينوجولوجية في بريتون، وعدد ضئيل جدًّا من الأحرف الأبجدية الأيرلندية. وتوجد مجموعة كاملة[***] ضخمة جدًّا من مطويات[****] القوانين المدنية الأيرلندية تعود لبداية هذا العصر، ومجموعة كاملة من كتب القانون بويلز أحدث زمنيًّا (أواخر العصور الوسطى) بكثير، وكمية لا تذكر من مادة شرعية تم جمعها في بريتون. وتم التنويه عن محتوى المادة الشرعية بويلز في هذه المقالة، رغم أن التنويه جاء متأخرًا، وذلك لأن نسبة منها، على الأرجح، تعود لبواكير العصور الوسطى. والتشريع الكنسي[*****] يوجد في بريطانيا وويلز وأيرلندا، رغم أن الأكثرية منه من أيرلندا. كما أن المجموعة الأيرلندية تتميز أيضًا - وبوضوح - بروزنامات التشريع الكنسي وسجلات

(*) كتاب يعد مصدرًا مهمًّا لمن يعمل على التاريخ البيزنطي، والعصور الوسطى. (المترجمة)

(**) *Transaction* المعاملات المالية والقانونية والقضائية والعقارية. (المترجمة)

(***) *Corpus*، مدونة، عندما تتخذ دراسة معينة موضوعًا لها مجموعة محددة من البيانات أو الأحداث المجمعة بواسطة الملاحظة، فإن هذه المجموعة من الوقائع المدعومة تدعى مدونة. (المترجمة)

(****) *Tract*، نشرة دعائية خاصة دينية أو سياسية، ومزمور ينشد به لأمن (هلليلويا) من الصوم الكبير. وهي حزمة، مطوية، مدونة، وشيكة. (المترجمة)

(*****) *Ecclesiastica l*، كنسي، كهنوتي، وكان هناك محاكم كهنوتية أو كنسية *Ecclesiastical court*. (المترجمة)

الشهداء(*)، كما يوجد شعر عامي، ومادة قصصية نثرية في أيرلندا وويلز رغم أن عملية تسجيل النثر العامي في ويلز لم تبدأ إلا في أواخر القرن الحادي عشر. وهناك مادة قصصية باللغة اللاتينية حفظت أيضًا في كتاب سير القديسين في جميع هذه الأوضاع. والمادة الباقية تتكون من أعمال كتبها علماء، ومذكرات دينية، وتعليقات ومسارد وهوامش وشروح وتفسيرات للإنجيل. [٨]

وليس من اليسير استخدام هذه المادة، وكل مصدر تقريبًا يمثل إشكالية بخصوص التوصل إلى ما يحتويه من تفسيرات وتضمينات، وذلك بسبب السياق غير المؤكد الذي أفرز هذه المادة. وتمثل المادة القانونية الكنيسة والمدينة بشكل خـــاص إشكالية في السياق الحالي، بمعنى أنه يتعذر جدًّا أن تعرف إذا كانت القواعد - كما شُكلت - تعكس ممارسة أم إلهامًا، وهذا ينطبق أكثر على الفقرات والشروط المتعددة لقانون الملكية الأيرلندي، وكذلك على التوبة والتكفير في(**) الديانة المسيحية. والمادة أيضًا ذات أجزاء متفاوتة الجودة من حيث التوزيع الجغرافي والزمان، فعلى سبيل المثال نجد أن المادة التي وجدت في بريتون غنية في محتواها المتعلق بالقرن التاسع وفقيرة فيما قبل ذلك. وهذا يعني أنه يستحيل غالبًا أن نقارن بين المتشابهات، وبالتالي يستحيل القيام بتعليقات عامة ذات علاقة بكل المناطق. وفوق ذلك، فإن طبيعة المصادر من الواضح أنها لن تكون ملائمة للتحليل والمعالجة الإحصائية. ويوجد مادة أيرلندية تعود لبداية العصور الوسطى

(*) بها تقويم لأعياد القديسين السنوية، وسجل أعراف الكنيسة، وتسجل سير القديسين في المناطق المجاورة تكريمًا لهم. (المترجمة)

(**) ***Penitential***، توبي، وإنابي، وندمي، والتائب توبة، والقوانين التكفيرية ***Penitential canons*** هي توجهات المعترفين بالذنوب، وتشمل قوائم بالذنوب وما يقابلها من أنواع التكفير والإنابة المناسبة. وأشهر من كتب في هذا الصدد ثيوردر رئيس الأساقفة (٦٩٠-٦٦٨). (المترجمة)

أكثر بكثير من المناطق الأخرى، ومن ثم التعليق على أيرلندا سيكون أكثر عصرية بكثير من غيرها، لذلك قد نجد بعض الغواية في افتراض أن النموذج الأيرلندي قابل للتطبيق في كل مكان آخر. وفي غياب الدليل الملائم، فإن تحديد فوارق ملحوظة بين المجتمعات الأيرلندية والمجتمعات الأخرى بالكاد تحتاج للتأكيد على أن هذا الإغراء يحتاج أن يقابله مقاومة شديدة.

ورغم محدودية المصادر - ورغم أننا ربما نحتاج إلى التنويه إلى أن المقدار الذي تبلغه هذه المصادر تجاوز بكثير المصادر التي قاومت عوادي الزمن عن بعض المجتمعات التي نتناولها بالمناقشة في هذا الكتاب - يوجد مادة كافية وملائمة تبرر التعليق على عدد من الجوانب الرئيسية لطبيعة الدور الذي لعبته النساء في المجتمع بأيرلندا، وويلز، وبريتون وهي المناطق التي ستمثل حدود البحث والمسح[٩]، وتشمل هذه الجوانب الإخضاع الشرعي والسياسات، والملكية، والزواج، والجنس. وهناك كذلك مادة تستند بقوة إلى ما أحدثته المسيحية من أثر استتبعته تغييرات اجتماعية، وهو موضوع حظي باهتمام خاص في أوائل العصور الوسطى خاصة في سياق حقوق المرأة ونفوذها. والحقيقة أن التفاعل الحادث بين المسيحية واللامسيحية، بين الكهنوتي والمدني، يشكل خلفية ثابتة للتغيرات الاجتماعية في هذه المناطق وفي هذا العهد، ويجعل من عملية تقييمها إشكالية كئودًا (انظر أيضًا، هارفي، وهيرسين، هذا الجزء).

والدراسة المسيحية ستتناول بشكل غالب الفترة من القرن السادس إلى التاسع، وعلى الرغم من أن ذلك يمليه علينا ما هو متوفر من مصادر أولية، فإن التغيرات الرئيسية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي واضحة في جميع هذه المناطق. منذ القرن التاسع، وهناك علاوة على ذلك - سبب وجيه لتناول القرون المتتابعة كل على حدة.

من اللافت للنظر أن هذه المجتمعات مثلها مثل معظم المجتمعات الأخرى. قد خضعت لهيمنة الرجال. والرجال كانوا الممثلين على مسرح الحياة العامة، ومارسوا كل أنواع النفوذ على أنفسهم وعلى الآخرين، فهم فاوضوا، وساوموا، وأجروا المعاملات بكل أنواعها، وينحدرون تلقائيًّا، إن لم يكن حتميًّا، من خط ذكوري، ونَسَبهم يعود للآباء، ويؤتى على ذكر الرجال أكثر بكثير جدًّا من النساء. وتوحي المصادر الأيرلندية والويلزية – بوضوح – بأن النساء خضعن لسلطة الرجال، فالمرأة خاضعة لأبيها حتى تتزوج، وخاضعة لزوجها بعد الزواج، وخاضعة لأبنائها الذكور بعد الزوج. ما مدى سلطة الأب في التأثير، وما الحقوق المدنية للمرأة؟ وكذلك كان ملك أيرلندا سيدًا ومولى لزوجته الملكة، ويتوقع منها كل التوقير والطاعة والإذعان. وفيما بعد، ووفقًا لقانون ويلز، فإن حامي حمى الأنثى (ذكر) يُدفع له مبلغ من المال (***amobr***) مقابل تلك الحماية الممنوحة لها في زواجها. ووضعها الاجتماعي بوصفها امرأة متزوجة يحدده وضع زوجها، وثمنها المستحق أقل من ثمن الذكر في نفس الوضع الاجتماعي[١٠]. ولا توجد بيانات أو إفادات واضحة في بريتون عن هذا الموضوع، ولكن لأن فكرة السلطة الشرعية وما يستتبعها من إخضاع (***Potestos***) كان موجودًا بشكل بَيِّن (ورد في سياق حرية الرجل في اختيار شريكة حياته)، فليس من المستحيل أن تكون المرأة اعتبرت أيضًا تابعة في هذه المنطقة. ويظل السؤال – مع ذلك – مطروحًا[١١]. ما الذي يعينه هذا الامتثال في الممارسة العملية، إذا وضعنا جانبًا القيود المفهومة ضمنًا والمفروضة على حرية التصرف؟ وبما أن النساء كان في مقدورهن بوضوح ممارسة نوع واحد من السلطة، وهي سلطة إدارة مِلكياتهن الخاصة، وبعضهن

تمتعن بسلطة منح الهبات، فإن المغزى العملي من هذه الفكرة المهمة يبدو أنه يتوازى مع قدرة الفرد على اتخاذ موقف شرعي. وصنف القانون الأيرلندي النساء ضمن "الحمقى" فهن عاجزات عن إبرام العقود وإجراء معاملات البيع والشراء. ويتضمن التشريع الكنسي الأيرلندي في أواخر القرن السابع تصنيف النساء وإدراجهن ضمن فئات العبيد والأجانب والمعتوهين(*)، ولا يمكن أن يكن محل ثقة أو وكلاء عن أنفسهن. وحيث يوجد دليل صكوك رسمية(**) **(ويلز وبريطانيا)** نجد أنه تلقائيًا لا يتم الاستعانة بالنساء بوصفهن شهودًا على المعاملات التجارية والقانونية والعقارية، ولا يتصرفن أبدًا بوصفهن وكلاء، ولا يدرجن على لوائح العهـود والمـواثيق، ولا يشهدن في محاضر النزاعات ولا محاضر تسويتها(١٢). والدليل الذي في حوزتنا يبين في حسم عزل النساء وحجبهن عن إجراء المسودات الشرعية والقانونية ومن ثم إنكار وجودهن كشخصيات شرعية عامة وبشكل فعال. ولأن الحال كذلك، فإن النساء غير جديرات بالقانون وغير صالحات لشيء. ومنذ أن انخرطت النسوة رغم ذلك تحت ظروف معينة في المعاملات الخاصة بالملكيات الخاصة بهن، فقد انخرطن في إجراءات وبروتوكولات عامة، منكرة قدرة النساء الشرعية، مما خلق موقفًا شاذًا غير سوي ولا يقاس عليه. وما شذ عن القاعدة تم الاعتراف به- بشكل مؤثر- في التشريع الكنسي الأيرلندي الذي نص على أن النسوة لسن مؤهلات للتصرف كوكلاء عن أنفسهن رغـم أن المـرأة التي كـانت مـالكـة أرض ***domina lord*** ربما تكون قادرة على أن تكون كذلك(١٣).

(*) ***imbecile*** فرد ذو درجة نقص عقلي تتوسط بين المعتوه والأبله. (المترجمة)

(**) ***Charter*** صك/ براءة بحقوق أو امتيازات / وثيقة – وثيقة تصدر عن سلطة ما تمنح حقوقًا وامتيازات، وقد تكون في بعض الأحيان مطالبة بالحقوق والامتيازات، صادرة عن الأطراف التي صرحت منها. (المترجمة)

السياسة:

نظرًا لأن المكاتب الشعبية لم تكن معروفة في هذه المجتمعات، فلن يكون ملائمًا أن نتساءل إذا كانت النساء مؤهلات لتكون عضوات فيها أم لا. إن تطور المدينة – الدولة كان محدودًا للغاية بدرجة لا تفي بتقديم كثير من الدعم لموظفي المدينة – الدولة أو بعض ممثلي التاج الملكي. والوظيفية غير المتمايزة، وهي أكثر الجوانب التي يمكن تحديدها، نجد أنها لم تشمل النساء.(١٤) وفي غياب أجهزة المدينة – الدولة، بدا أن منظمة الكميونات، بالقدر الذي يمكن إدراكه، عملت على أساس اتخاذ مواقف مشتركة وموحدة من قبل زعماء الكميونة – الشيوخ – المبجلين، بدلاً من تعيين موظفين مسئولين عن الكميونة. وبالطبع فإن شيوخ الكميونة لم يكن من بينهم نساء. وهناك استثناء واحد واضح لهذا الوضع، ويحمل معنيين، حيث وجد ببريطانيا في القرن التاسع موظف مسئول عن إدارة الثروات الموروثة والأراضي والضياع والإقطاعيّات في الريف والقرى يُدعى ***machtiern***(*)، وهو مسئول بشكل رئيسي عن تنظيم جميع المعاملات التجارية وإتمامها، والاستثناء أننا وجدنا امرأة تدعى تيرانسيا أوركين من بلوكاديوس ***Tiranssia Aourken of Pleucadeuce***، زوجة خولي القرية المجاورة، تشغل هذا المنصب. ورغم أن عددهن قليل، فإنه من المفترض أن النساء لعبن دورًا مباشرًا في صنع السياسات مباشرة وذلك عندما فرضن سيطرتهن على ضياع شاسعة، وعندما ارتبط مسار السياسات مباشرة بالمصالح الخاصة بالملكية. وهذا ما يمكن أن نعتبره

(*) في القرن التاسع ببريتون، كان لقب هاتشترن، ماختيرن يطلق على أرستقراطي يملك أراضي قليلة في إحدى الإقطاعيّات، ويقوم بمسئوليّات مدنية، استخدم اللقب في أيرلندا بمعنى حاكم مطلق أو أعلى، وفي بريتون تستخدم ***Tirannus*** بنفس المعنى للذكر و ***tiranssia*** للأنثى وتعني الكفيل أو الضامن. (المترجمة)

فعلاً سببًا يبرر شغل أوركين لهذا المنصب غير الاعتيادي، هو أن عائلة زوجها كانت تملك أرضًا في بلوكاديوس، وكان حموها يشغل في السابق منصب خولي هناك. وعلى أية حال، فإن النساء اللاتي عملن بالسياسة على الأرجح كن أكثر عددًا في أيرلندا عنه في أي مكان آخر، حيث كان زعماء بعض الكميونات الدينية التي تتمتع بنفوذ.. من النساء. والأمر الذي يحمل مغزى سياسيًّا هو أن موت بعض الملكات تم التنويه عنه في الحوليات(*) الأيرلندية من القرن الثامن فصاعدًا(١٥). وإجمالاً، فإن غياب ذكر المرأة في مجال السياسة يُدهش أكثر من وجودهن فيه. ويصعب هنا التخلص مــن الاستنتاج بــأن النسوة ليس لديهن إلا القليل ليقدمنه للحياة العامة.

المِلْكِية(**)

لا يعد امتلاك الأراضي مفهومًا صحيحًا ويحمل أوجهًا متعددة، فالأرض يمكن أن تُورث أو تقتنى بطرق شتى مثل الشراء أو الوَهب، فإذا ورِثت فيكون هناك – عادة – قواعد صارمة لتحديد الأشخاص الذين يستحقون أن يكونوا ورثة لها، وغالبًا يكون هناك قواعد للنظام الذي يتبعونه للمطالبة بالإرث. ولم يكن اعتياديًّا أن يتم اختيار وريث بسهولة. والأرض التي يمكن توريثها ربما تكــون، أو لا تكون قابلة للتجزئة (ومن ثم لا يمكن تحويل ملكيتها لشخص آخر). وسلطة تحويل الملكية من شخص لآخر بناء على ذلك – يعد جانبًا شائكًا لمبدأ الامتلاك.

(*) *annals* سجلات التاريخ. (المترجمة)

(**) *Property* تنتمي كلمة ملكية إلى المعجم القانوني لمجتمعات ذات دولة حيث تعني، في مفهومها الأوسع، حق الاستخدام والتصرف بشكل حصري ومطلق بملكية معينة، أي حق مالك باستخدام غرض خاص به. (المترجمة)

فقد يتمتع الشخص بالسلطة المطلقة في إدارة ما يملك، ولكنه لا يملك أي سلطة تخوله التخلي عنها أو نقل ملكيتها لشخص آخر. وأنماط نقل الملكية، إذا كان ذلك مسموحًا، في ذاتها تتنوع وتتعدد، فربما يكون ذلك ممكنًا للمالك في حياته أو بعد موته (بوصية)، أو في الحالتين، وربما ينطبق ذلك على الأرض التي اقتناها مالكها بالشراء أو الوهب، ولا ينطبق على الأرض الموروثة، فعلى الأرجح فُرضت قيود وحدود على الشخص الذي ستؤول إليه الملكية، وهكذا. والأكثر من ذلك نجد أن القواعد التي حكمت الملكية التي في صورة أرض غير تلك التي حكمت المنقولات المملوكة. وفي كثير من المجتمعات، يُخَصّص للزوجين أرض بمناسبة زواجهما كنوع من الدعم لهما وهما على عتبة حياة جديدة، وقد يُحرم أهل بيتهم وأطفالهم من أملاك أخرى قد تكون في حوزة أحد الزوجين.

وفي جميع المناطق السلتية التي نتناولها بالبحث والمناقشة، سيطر الذكور بشكل واضح على الأملاك في سلطة مطلقة، أما ملكية المنقولات باعتبارها مختلفة عن ملكية الأراضي فيبدو أنها أسهل إلى حد ما – في الاقتناء والتوريث ونقل ملكيتها من قبل النساء[١٦]. وعلى أية حال، كان هناك تنوع جدير بالاعتبار فيما يتعلق بطريقة تحديد الأنصبة في ترتيب يتبع درجة القرابة للمعنيين بالإرث وتوزيعه وتقسيمه تحت ظروف معينة. وفي أيرلندا الأقدم، كان هناك مجموعة متكاملة ضخمة من التشريعات التي تحاول أن تقدم وصفات لجميع الحالات والاحتمالات. وهذا لا يعني أن هذه التشريعات تبدو دائمًا متسقة فيما بينها، فالأرض التي ورثت من الأب تؤول في الأحوال العادية لأبنائه الذكور، وفي بعض المواثيق تؤول للإناث في حال عدم وجود أبناء ذكور، وفي مواثيق أخرى تؤول للأخوات والأخوال والأعمام في حالة عدم وجود أبناء ذكور، وتؤول للبنات في حال عدم وجود جميع هؤلاء[١٧]. وفي أي حالة، في معظم الأحوال، يكون للبنات حق الانتفاع من الملكية مدى الحياة فقط، ولا تورث لورثتهن. والآن فإن الملكية

التي تكون للأب عن طريق الشراء أو الهبة تؤول لذريته من الجنسين، ومن الواضح أن النساء كان بمقدورهن تلقي الهبات من الأراضي وبيعها وتحويل ملكيتها لذريتهن ثانية. والحقيقة أن بعض السجلات الكنسية التي تعود لأواخر القرن السابع توحي – على عكس القواعد التي تضمنتها مواثيق القانون المدني – بأن النساء كان بمقدورهن توريث النساء بوصية، وتقوم الأخيرات بدورهن بتوريثها لمن بعدهن بوصية وهكذا[١٨]. ومما لا شك فيه أن النساء بأيرلندا – في ظل ظروف معينة، وسواء كن متزوجات أو عازبات، وأيًّا كانت الترتيبات التي اتُخذت بشأن حصة الزواج – كان بمقدورهن السيطرة الكاملة المستقلة على ما يملكنه من أراضٍ. والإشارات التي توحي، رغم ذلك، بأنه كان من الصعب بشكل استثنائي على النساء أن ينقلن ملكية ما يملكنه؛ ولا تملك إلا حق الانتفاع به مدى الحياة، ومن ثم كان مجمل أملاكهن محدودًا للغاية، وكان ذلك يعني فعليًّا أن النسوة تمتعن بحق السيطرة الكاملة على ممتلكاتهن مدى الحياة فقط ولكن ما يملكنه من نفوذ لنقل الملكية كان محدودًا جدًّا.

ومعظم الأدلة في ويلز تعود إلى أواخر القرون الوسطى، ولكن يوجد قليل من الصكوك الرسمية ذات الصلة والتي تعود إلى أوائل القرون الوسطى. والنصوص القانونية في أواخر هذا العهد، تسجل أن أرض الأب تؤول تلقائيًّا لأبنائه الذكور، ولبناته في حال عدم وجود أبناء أو أبناء عمومة على قيد الحياة رغم أن جزءًا منها يُقتطع كمهور للبنات، ولا تحول ملكية الأرض التي ورثتها لشخص آخر. وحتى الصكوك الرسمية التي تعود لزمن أقدم تشير إلى أن الإناث اللاتي بقين على قيد الحياة بعد وفاة أشقائهن، تُقسم الأرض بينهن ويتشاركن فيها، ومن الواضح تمامًا أن النساء استطعن قبول الهبات وتحويل ملكيتها لآخرين (ويندر وجود أدلة تثبت بيع الأراضي في ويلز القديمة ووجودها على الأرجح كان استثناء لا يقاس عليه)[١٩]. وفي بريطانيا تُستقى الأدلة من الصكوك الرسمية أكثر من

النصوص القانونية، ومن سجلات المعاملات التجارية والقانونية والعقارية أكثر من القواعد التي صاغتها الدولة رسميًا. وكانت هذه السجلات معنية في المقام الأول بشئون الفلاح. وهنا يبدو أنه على الرغم من أن الأراضي كانت تؤول – كما في الأماكن الأخرى – تلقائيًا للذكور، فإن النساء، تحت ظروف معينة، ورثن أملاكًا من الأراضي، ومن ثم نجدهن يطالبن بحقهن في الملكية بذكر سلالتهن وأنسابهن، وبحقهن في وراثة الأم، وفي اتخاذ قرار – في حال عدم وجود ذكور– بنقل ملكية ممتلكاتهن إلى شخص غير البنات، وبحقهن في مشاركة أشقائهن في ما ورثوه(٢٠). والأرض الموروثة لا تحول ملكيتها بشكل محض في الواقع العملي من قبل إناث وذكور على حد سواء، إلا أن سيدة واحدة علقت على هذا الوضع في وصية أوصت بها فكتبت تقول: إن النبلاء أحرار في تقرير مصير أملاكهم كما يشاءون(٢١). وواضح أن النساء امتلكن الأراضي سواء بالوهب والشراء رهنًا للقروض، أو نقلن ملكية الأرض بالوهب والبيع واستخدمنها رهنًا للقروض. والدليل الذي تَبَدَّت تفاصيله بالقرن التاسع والذي يشير إلى وجود حِراك ذي مغزى للملكية في هذه الفترة، يوضح بلا ريب أن النساء قمن بإجراء معاملات تجارية بمفردهن، رغم أن ذلك كان يتم في حضور أزواجهن.

والدليل الذي يحشد كل طاقته لإثبات وجود الملكية معقد بشكل استثنائي، ويصعب تناوله بشكل مختصر. وعلى أية حال ورغم وجود فروق بينه وبين المناطق، فإن هناك أدلة كافية تمامًا لإثبات أن النساء تمتعن بسلطة كاملة على ما يملكنه من أراضٍ في كل المناطق، وأنه كان بمقدورهن توريثها وتحويل ملكيتها في ظل ظروف معينة. وبالطبع، وكما في جميع أنحاء أوروبا فى القرون الوسطى، فإن الرغبة في وهب عطايا ثابتة للمؤسسات الدينية، ومع تشجيع الكنيسة لذلك، أثر بشكل متزايد على عملية نقل ملكية الأراضي، كما زادتها تعقيدًا، إلا أن ذلك قد يفسر بعض جوانب عدم الاتساق الواضح في القواعد المنظمة لهذا الأمر. وجزء من الإشكالية يكمن في أنه منذ عقلنة بُنى التوريث بحيث تنقل الممتلكات للذكور،

فإن الإناث لا يمكن قطعيًّا أن يُورثن. ولأن بعض النساء، في نفس هذا الوقت، كان لديهن بالفعل سلطة كاملة على ما يملكن، فإنه من المحتم أن تتولد ظروف احتجن فيها للتمتع بسلطة نقل ملكية ممتلكاتهن. والطريقة التي اتبعتها مجتمعات عديدة لسد هذه الحاجة، ربما تشكل واحدة من أوجه الخلاف الرئيسية بينها. وفي الحقيقة نجد أن الفروق في السلطات المطلقة للنساء هي التي تثير الاهتمام تحديدًا، وعلى نطاق أوسع فإن النساء في بريتون تمتعن بسلطة مطلقة في إدارة ممتلكاتهن في الأكثر، والنساء في ويلز كن الأقل سلطة. ومن غير المحتمل أن هذا التناقص يعكس مادة علمية بائسة أكثر مما يعكس ممارسة حقيقية، حيث توجد مجموعة كاملة من الصكوك الرسمية في كل من بريتاني وويلز في زمن أقدم، والدليل الخاص بالصكوك الرسمية فيه بشكل مميز تسجيل الممارسة العملية في تناقضها مع القواعد المُنظِمة المُثلى. وربما يكون الشيء السيئ الذي له صلة بالموضوع أن نفوذ النساء في ويلز لا يزال محدودًا إلى حد ما عندما سُجلت نصوص القانون بعد عدة قرون تالية.

مؤسسة الزواج:

في جميع هذه المجتمعات – شأنها شأن معظم المجتمعات القديمة – كان الزواج أمرًا يتم الترتيب له فيما بين العائلات، ويأخذ شكل مصاهرات أو تحالفات(*) – يزيد أو يقل – بين تلك العائلات، وشكل وسيلة للهيمنة على انتقال الثروة. وربما يشمل دعم الحياة الزوجية الجديدة أن تدفع عائلة العروس مبلغًا ماليًّا لينتفع به أحد الزوجين أو كلاهما (مهر). وتقدم عائلة الزوج تعويضًا لأهل العروس أو للوصي عليها لفقدانها عذريتها (ثمن العروس)، وربما تدفع مبلغًا من

(*) *alliance* عملية تواصل: يتحكم مبدأ التعاكس بكل رابطة زواج بحيث إن التبادل يدخل الجماعتين في علاقة دائمة، ويجعل النساء تتداول بين الرجال مثل السلع والكلام، فالعائلات البسيطة ليست وحدات بنيوية بل إنتاج علاقات مصاهرة. (المترجمة)

المال لقاء حمايتهم لعذريتها (إقطاعة البكر)، وربما تُعطى فوق ذلك أو بديلاً له هبة للعروس من قبل العريس لقاء منح نفسها له (هدية الصباحية).

والدليل الأوضح على وجود نساء لا يملكن، هو أن العبيد من النساء كن يملن إلى تغيير مالكيهم بالتعاون مع آبائهن وأزواجهن-عاملوهن باعتبارهن أتباعًا للذكر - ولكن الدليل الذي نملكه غالبًا يقف كلية عند ممارسات عملية الزواج في العائلات المالكة للثروات، حيث يكون الزواج عملية تفاوضية. وإتمام الخطبة يعني عادة إتمام التفاوض بالاتفاق. ويقوم بعملية التفاوض قريب من الدرجة الأولى، الآباء خاصة. وفي حالة تكرار الزواج يتولى أبناء المرأة هذه العملية(٢٢). وبنفس الطريقة يتم إشراك القريب من الدرجة الأولى في هذه التسوية يتبعها حالات من النهب لهذه الممتلكات. والأقارب من النساء لا ينخرطن في هذه العمليات في أي حالة تم توثيقها، رغم أن واحدًا من القوانين الكنسيـــة التي تعــود للقرنين السادس أو السابع أقرت تشريعًا بأن على الأب أن يأخذ رأي ابنته ويستشيرها قبل أن ينهي ترتيبات الزواج(٢٣). ومرة أخرى توجد فروق جديرة بالاعتبار في ممارسة طقوس الزواج فيما بين المناطق المختلفة، كما توجد فروق مهمة أيضًا في قدر المعلومات التي قاومت عوادي الزمن، فنجد أن المادة التاريخية من ويلز تعود لعهد أحدث، بينما نجد القليل جدًّا عن بريتون، والمادة التشريعية(*) الأيرلندية الأقدم أكثر غنى من غيرها، وتشمل نقوشًا متعددة الموضوعات. ومواثيق الزواج الأيرلندية، حقيقة، استوعبت عدة أنماط مختلفة من الزواج، وتعتمد الفروق إلى حد بعيد على قدر الهيمنة المجازة على الممتلكات، وعلى علاقة الزوجات ببعضهن بعضًا في

(*) ***Canon*** لائحة شرعية، قانون كنسي، لائحة الأسفار المعترف بأنها تؤلف الكتاب المقدس. والقانون كلمة من أصل سامٍ تعنـــي عصـــًا مجــوفــة تستعمــل فـــي قياس المسافات المستقيمة. (المترجمة)

العائلات التي يوجد فيها تعدد زوجي(*). وهذه الأنماط شملت زواجًا من نوع الإسهام المشترك، حيث يسهم كل شريك في مستلزمات الحياة الزوجية الشائعة، ويحتفظ بما يثبت ملكيته المطلقة لحصته أو حصتها، رغم أنه ليس بمقدور أي منهما اتخاذ قرار بشأن هذه الحصة دون استشارة الطرف الآخر.

وهناك أنماط أخرى من الزواج، حيث يقدم أحد الشريكين حصة أكثر من الآخر، ويمارس نفوذًا على حاجات الزواج المشتركة. ويتنوع هذا النفوذ [يكون بالضرورة صارمًا] حسب الإسهامات الأصلية. وهناك قواعد أخرى تنظم الحصص بين الزوجات حسب وضعيتهن الاجتماعية، أعلى وأدنى، في وحدة العائلة وبين أطفالهن الذين أنجبنهن(٢٤).

إن الدليل الأيرلندي الذي يثبت دفع مبالغ مالية بمناسبة الزواج ليس واضحًا دومًا، ويحتاج إلى مزيد من إعادة النظر، وهو يوحي بشكل أكثر اتساقًا أن الزوج، أو عائلته، يدفعون مبلغًا ماليًا لوالد العروس أو واحد من ذوي قرابة الصلب أو النسب (يسمى ***Coibche*** وأيضًا ***tin(n)scra*** في بعض النصوص، و ***dos*** في اللغة اللاتينية). ومصطلح ***coibche***، أي النسيب أو القريب، إما أنه غير معناه، وإما أن هذا المبلغ المالي يُمرر من الأب إلى ابنته العروس، حيث إننا نجد أحيانًا أن النساء اللاتي في قبضة النسيب أو القريب يعطونه المهر، وكذلك "ثمن العروس" في بعض الظروف. وهناك إشارات عرضية أخرى لأشكال أخرى من المدفوعات. أحيانًا تأخذ المرأة منقولات معها لبيت الزوجية، كالمستلزمات المنزلية والأثاث أو الماشية، ويكون ذلك بناء على تسوية مع عائلة العروس كإسهام في بناء بيت الزوجة الجديد اقتصاديًا(٢٥) ***(tinoil)***. وهناك أيضًا مسألة النسيب أو القريب، فقد

(*) ***Polygamy***، زواج رجل واحد من امرأتين أو أكثر أو امرأة واحدة من زوجين أو أكثر، فهو يشمل كلا من تعدد الأزواج وتعدد الزوجات. (المترجمة)

لا تغير المرأة الوصي عليها حتى بعد الزواج على غير المتوقع، وتظل داخل الجماعة التي ولدت بين ظهرانيها، أعني الأقارب نسبة إلى عمود الأب أو الخط الأبوي والحقيقة أن قريبها، وفق المواثيق القانونية، يظل يتحمل بعض المسئولية القانونية عـــن قريبته أو نسيبته حتى بعد الزواج، ويحتفظ بحقه في حصة من التعويض إذا أصابها أذى.

والأدلة التي تعود لمرحلة أقدم بويلز وتتضمن ممارسات الزواج وطقوسه، معدومة تقريبًا، ولكن من الملاحظ أن الصكوك الرسمية تضمنت الأزواج والزوجات من العائلة المالكة وبعض معاملاتهم التجارية، وهذا يوحي بأن الطرفين يتشاركان أحيانًا في الهيمنة على الملكية المشتركة في منظومة الزواج. والمادة الخاصة بسير القديسين تضرب أمثالاً على انخراط الذكور ومشاركتهم في الترتيبات لعمليات الزواج، فالآباء يهبون أطفالهم وأبناء الإخوان يهبون خالاتهم. وفي الوقت الذي كانت تجمع فيه هذه النصوص القانونية، كانت بنية المدفوعات الخاصة بالزواج واضحة جدًّا، وثلاثة أو أربعة أنماط من المبالغ كانت متداولة. فتأخذ العروس من قريبها (وكيلها) المهر ***argyfra*** ويبقى معها تنتفع به، ويدفع الزوج ثمن القبول ***ombre*** لوكيل العروس (ربما يكون الأب وذلك في المراحل الأقدم زمنيًّا) لقاء حمايته لعذريتها حتى الزواج، ويدفع الزوج هدية الصباحية ***Cowyll*** لعروسه، أما النوع الرابع من المدفوعات فهو مبلغ احتياطي يحفظ في حال فشل الزيجة خلال السنوات السبع الأولى من بدايته ***agweddi***، ويبدو أنه يتم الاتفاق عليه عند الزواج. والقريب أو الوكيل من ناحية الأم، كان يتحمل جزءًا من المسئولية عما قد يبدو من الابن من إساءات أو إهانات، وكان له الحق في الحصول على جزء من المبالغ التي تدفع كتعويض، والإناث قد يحصلن أيضًا على نصيب من هذه الأموال[٢٦].

وفي بريطانيا القديمة، أشارت أدلة محدودة جدًّا إلى أن الأب يتقاضى مبالغ مالية (*dos*) من الزوج (والأبناء كذلك في حالة الزواج للمرة الثانية)، وأن الزوجة تحصل على هدية الصباحية ***enepuuert*** من حميها أو زوجها. وفي النصوص الأحدث ذُكرت كلمة "مهر" بكلمة من لغة استخدمت في بريتون الوسطى ***agrobru.*** ***argourou***، ***cf- w- argyfrau.*** والعمل المشترك بين الأزواج والزوجات يعني أن للاثنين مصالح أملتها مشاركة بعضهما بعضًا في ملكية الزواج(٢٧).

وفي حالتي أيرلندا وويلز، كان الزواج والتناسل يعدان بجلاء وضعًا طبيعيًّا يميز حياة البلوغ، وشيئًا مرغوبًا ومستحسنًا. وكرست بعض النصوص مساحات للحديث عن مسئولية تربية الأبناء، رغم أنه من الصعب التفرقة بين المسئولية المادية والرعاية العملية للأبناء. ويبدو أن إرضاع الأم لأطفالها كان شيئًا مستحبًّا ومفضلاً لدى العائلات الأرستقراطية(*) ويبدو أن الانفصال بين الزوجين لم يكن صعبًا إلى حد ما. وتضع النصوص القانونية قواعد تنظيمية واضحة لمثل هذه الحالات، بما فيها تحديد الظروف والمعطيات التي تبرر الانفصال – من الجانبين – كما تحدد تقسيم الممتلكات بينهما أو تحدد حصة المرأة. والزواج للمرة الثانية ممكن ومتاح إذا شجع شيء ما على ذلك، وهناك أدلة أيضًا على وجوده في بريتون. ومن الواضح أن اعتناق المسيحية وتعاليمها قدم قِيمًا مغايرة. وعلى المدى البعيد، من المحتمل أن هذا التحول الواسع النطاق لاعتناق الديانة المسيحية يكون قد أوقع تغيرات في طقوس الزواج السابقة عليها، رغم أننا لا يجب أن ننسى أن إرهابًا كان يمارس من قبل رجال الكنيسة بإنجلترا على طقوس الزواج في ويلز، وذلك في

(*) المعنى الأصلي لهذه الكلمة – في اللغة اليونانية – هو حكم أفضل الناس، وقد ناقش أفلاطون في جمهوريته "كيفية اختيار وتدريب هؤلاء الحكام من الرجال وليس النساء، وقد سماهم "الأوصياء". ووصف أرسطو الأرستقراطيين بأنهم ملاك الأراضي الوراثيون. وقد كانت الأرستقراطية الوراثية التي تملك أراضي واسعة في العهد الإقطاعي تحمي حياة وأرزاق مستأجريهم وأقنانهم بالقوة العسكرية، وكانوا يتوقعون منهم – لقاء ذلك – الولاء – والعمل وعند اللزوم – الخدمة في جيوشهم الخاصة. (المترجمة)

أواخر القرون الوسطى[٢٨]. واستغرقت القيم المسيحية وقتًا طويلاً لتحدث تغيرًا في الممارسات التي كان قد تم إرساء دعائمها، ولكن بدا واضحًا أن القرنين السابع والثامن وربما السادس أيضًا قد شهدوا هجومًا شرسًا من قبل التبشيريين[*] ورجال الدين على الأعراف والقيم العقيمة.

الجنس والحياة الجنسية[**]

تشير النصوص الشرعية والمراجع العرضية إلى أن العُذْرِية تعتبر شيئًا غاية في الأهمية بالنسبة للأنثى حتى زواجها الأول. وبناء على ذلك، ولأن الزواج كان عملية تفاوضية، ويقع تحت هيمنة الذكور من أفراد العائلة، فإن تجربة ممارسة الجنس للنساء الحرائر كانت تقع تحت هيمنة العائلة. ومنذ أن حرم التشريع الكنسي مرارًا وتكرارًا التسافد مع الأناس من العبيد، فإن هناك تلميحات إلى أنهم تم استغلالهن جنسيًّا من قبل مجموع الذكور الأحرار[٢٩]. وعلى النقيض، نجد أن القصص العامية الأيرلندية تؤكد إلى حد ما على القابلية الجنسية والنشاط الجنسي الذي تمارسه الحرائر، وتشير بعض الروايات إلى أن البعض منهن استخدمن الجنس لكسب المؤيدين، مثل الملكة ميدب ***Medb*** التي منحت جسدها،

(*) ***Missionary***، المسيحانية التي تنسب فكرتها إلى التقاليد الدينية اليهودية والمسيحية، ولكنها تنطبق بالأخص على حركات ظهرت في أوروبا خلال القرون الوسطى. إن الرجاء في ملكوت إلهي ومجيء المسيح بالنسبة إلى الحركات المسيحانية ينطوي على انقشاع ظلمات الزمن الحاضر وإقامة أو إصلاح نظام اجتماعي متناسق. (المترجمة)

(**) من الصعب تصور أن الحياة الجنسية يمكن أن تعني شيئًا آخر غير العملية الجنسية، لكن كثيرة هي المجتمعات التي لا يمكن أن تتصور هذه العملية إلا بالقياس إلى غايات – دون أن تكون بالضرورة مقتصرة على التكاثر فقط – تمنحها نظامًا ووجودًا اجتماعيًّا متميزًا. (المترجمة)

وكذا فعلت ابنتها فينابير ***Finnabair*** للمحاربين من أيرلندا[٣٠]، وبهذه الوسيلة عقدت الائتلافات قصيرة المدى، وبالطبع فإن التعاليم المسيحية كان لها قيم مختلفة في هذا المضمار، وهذه القيم تم التعبير عنها بشكل سافر، وربما حتى إجباري في جميع الأديان. ومن وجه من الوجوه دعمت المسيحية الاتجاهات والممارسات المدنية، ولكنها من وجه آخر ذهبت في الاتجاه المعاكس. ومدونة التوبة والتكفير والإنابة تقدم دليلاً على مدونة موضوعة تسن قوانين ومبادئ وقواعد تحدد السلوك الذي يجب أن يسلكه كل مسيحي، متدينًا كان أو علمانيًّا، وهي مدونة تقف بشدة ضد الجنس والمثلية الجنسية(*) والشذوذ، سواء في الزواج أو بدونه: والأفضل والأمثل هو عيش حياة تبتل بالامتناع عن الزواج. وسنت تشريعات الكنيسة الأيرلندية الأقدم عقوبات نحاسية على العذراء التي تزل وترتد عن السبيل القويم وترتكب الفاحشة، رغم أن هناك إشارات تدل على أن العذرية كانت تدرك بوصفها حالة عقلية أكثر منها جسدية. والمرأة المقدسة التي تلد طفلاً يمكن أن تعود عذراء مرة أخرى بعد سبع سنوات من قيامها بالتكفير[٣١]، أما بالنسبة لهؤلاء الذين عجزوا عن التبتل أو لم يؤثره، فإن المشرعين المسيحيين الأُول سنوا قواعد تتراوح بين الحرمان التام من الجماع إلى إحكام فترة طويلة من الإمساك(**):

> **"المرأة إذا هجرها زوجها لا يجب أن تواعد شخصًا آخر ما دام زوجها السابق حيّا، ولكن عليها أن تنتظره، دون أن تتزوج، تنتظره في صبر وعفة زوجية جمة، على أمل أن ينزل الرب في قلب زوجها التوبة دون انتظار.... ونحن نحض على أن**

(*) ***homosexual*** المتعلق بواحد من أفراد الجنس نفسه أو المتجه إليه، أو اللواط وهو من الانعصابات الجنسمثلية. (المترجمة)

(**) ***Chastity***، عفة زوجية، حالة الزوج والزوجة، وهما يعيشان في طهارة العزوبة. (المترجمة)

يتسم الزواج بكبح النفس، والشهوة الجنسية خاصة، ومن دون ذلك يكون الزواج غير شرعي، بل إثمًا... والمتزوجون يجب أن يمسكوا عن الجماع لمدة خمسة وأربعين يومًا كل عام، حتى يمكنهم أن يجدوا وقتًا للصلاة من أجل الخلاص(*)، ولا بد أن يمسكوا عن الجماع ليلة الأحد والسبت، وإذا حملت الزوجة لا يجامعها زوجها حتى تضع وليدها".

وسنت عقوبات صارمة للاغتصاب وخطف النساء، وإجمالاً، كان هناك تأكيد شديد على الزوج الأحادي، فحرمت التشريعات الكنسية الزِنا وتعدد الزواج، والانفصال أو الطلاق (حتى في حالة الزواج الذي لم يثمر عنه أطفال)[٣٢]. وإضفاء المثالية على العذرية، أو على كبح الشهوة الجنسية على الأقل، لا بد أنه كان في عكس اتجاه المبادئ الدنيوية خاصة في المجتمع الذي به تعدد زوجي كما في أيرلندا القديمة، والتكرار الدائم لهذه المحرمات يشير إلى أنه ليس كل من اهتدى إلى الدين الجديد – رغم التحول المتزايد لاعتناق المسيحية – اتبع كل أحكام المدونة المشرعة حديثًا. والنتيجة اللاحقة التي ترتبت على التقديس المسيحي للعفة الزوجية يكمن في الاتجاهات المسيحية نحو الأرامل باعتبارهن نساء جديرات باحترام خاص ومميز، وفي حاجة لحماية خاصة ومميزة أيضًا[٣٣]، وربما كان ذلك وسيلة للمصالحة بين الأيدلوجيات المتصارعة، فالأرملة مرت بتجربة الزواج والأمومة(**)، والآن هي في وضع عفة زوجية.

(*) ***abstention*** الامتناع، الإمساك: "أن تمتنعوا عما ذبح للأصنام وعن الدم المخنوق والزنا التي إن حفظتم أنفسكم منها فنعم ما تفعلون، كونوا معافين". (المترجمة)

(**) ***Maternal***، خاصية الأم المميزة، وهو السلوك الذي يشتمل على رعاية الصغار، وينظر إليه عادة على أنه غرزي. (المترجمة)

أثر الديانة المسيحية ومردودها:

إن التغيرات التي أحدثها انتشار الديانة المسيحية في أوروبا، كان محطًّا لاهتمام الدارسين لقرون، وكتاب الجيل الحاضر قد أبدوا بعض الاهتمام بتوضيح التأثير المتنامي للنموذج المثالي المسيحي للإحجام عن الزواج في أواخر العهد الروماني والبيزنطي في أوروبا، وتأثيره على منظومة الزواج، والملكية، ووضعية المرأة الاجتماعية. باختصار، فإن كثيرًا من الرجال والنساء آثروا العفة الزوجية. ويبدو أنه كان هناك بعض الانخفاض في معدل الوفيات، واستتبعه تكتل للملكية فتركزت في يد أقلية من الشعب. وكانت الكنيسة أحد المستفيدين من هذا التكتل، ليس فقط لأن هذه الممتلكات تُوهب لها، ولكن لأن هؤلاء الذين التزموا بالرهبنة يميلون إلى ضم ممتلكاتهم إلى المؤسسة الدينية التي انضووا تحت لوائها. والراهبات – على الأرجح وجدن أنفسهن بناء على ذلك يهيمنّ على ملكيات ضخمة لصالح المؤسسات الدينية التي ينتمين إليها وفي ذات الوقت، ولأسباب متعلقة أو غير متعلقة بهذا الأمر، فإن استطاعة النساء ترك وصايا أخذت تتغير لصالحهن، وتخلخل خضوعهن لهيمنة العائلة في القرن السادس والمنطقة الشرقية[٣٤].

والتأثير الشامل لرسالة الديانة المسيحية الخاص بأن الإحجام عن الزواج كان شيئًا مرغوبًا ومستحسنًا، كان من المستحيل تقييمه في المناطق السلتية، رغم أنه من الواضح تمامًا أن بعض الناس- ذكورًا وإناثًا- اتخذوا قرارًا بأن يظلوا في حالة عذرية دائمة. وتوجد دلائل على أن كثيرين فعلوا ذلك في أيرلندا في القرن السادس والسابع. ومن التقليدي أن نفترض أنه كان هناك هبوط في عدد السكان، إلا أن الدليل على ذلك ليس مؤكدا على الإطلاق، وإذا كان ذلك حقيقيًا فقد يكون ذلك متعلقًا بانتشار الطاعون وليس الرهبنة. ومن ناحية أخرى كان هناك دائمًا

رجال كنيسة متزوجون ومنهم من أنجب، وقبل ذلك بمدة طويلة كان رؤساء أديرة الرهبان غير مترهبنين(٣٥). وفي المجتمع المدني من المستحيل أن نعرف إذا كان هناك من تأثر بقواعد الرهبنة، رغم أنه من الملاحظ ظهور حكايات عن المعارضة الوالدية للرهبنة في الأعمال الأدبية خلال القرون التي تلت التحول للديانة المسيحية. والنساء أصبحن بالفعل عذراوات مقدسات وراهبات، وربما أصبحن كذلك رغم معارضة ذويهن القوية. وفي اتخاذهن من المسيح عريسًا، كما قيل بوضوح، فإن مثابرة الشابات على التزامهن بالعذرية في تحدٍ لرغبات عائلاتهن أصبحت فعليًا تابو(*) في القصص الأيرلندية، وكذلك البيزنطية. وكل تابو له مغزى حتى ولو كان يقدم أدلة على الاتجاهات المتبناة من قبل المجتمع أكثر مما تدل على وقائع فعلية حقيقية. ومن ثم، وفي بداية القرن السابع كتب مورتشو(**) ***Muirchu*** عن الفتاة مونسيان ***Monesan*** والتي أوسعها والداها ضربًا، ونقعوها في الماء بسبب عزمها على أن تصبح عذراء مسيحية: وفي نهاية الأمر وبمجرد أن تم تعميدها فارقت الحياة، وحفظ أثرها(***) المقدس، ومعروف لمورتشو أما فاينتش ***Fainche*** فقد فضلت أن تلقي بنفسها في البحر على أن تتزوج. وقصة حياة القديسة بريجيت ***St Brigit*** (****) التي يتداولها العامة تضمنت رواية عن رفضها الزواج، فقد ألح عليها إخوتها الذين كانوا يعانون شظف العيش أن تتزوج ليحصلوا على

(*) ***Taboo*** مصطلح أنثروبولوجي يعني كل ما يحرم على الفرد أن يقربه، إنسانًا كان أو غيره – وإلا كان عرضة لعقاب الآلهة أو عقوبة المجتمع. ويرجع هذا المصطلح أصلاً إلى اللغة البولينيزية، وانتقل إلى الإنجليزية ثم إلى الفرنسية. (المترجمة)

(**) ***Muirch Moccu Machtheni*** مؤرخ أيرلندي عاش في القرن السابع وراهب في لينستر ***Lenster***، وأهم أعماله حياة القديس باتريك. (المترجمة)

(***) ***Relics***، الآثار المبجلة، المخلفات المقدرة، ينطبق هذا المصطلح في المأثور المسيحي على بقايًا جسد القديس بعد موته، وعلى ما هو كاف يلامس جسده من أشياء مقدسة. (المترجمة)

(****) التى أسست العديد من الأديرة بأيرلندا، وعيدها يوافق الأول من فبراير. (المترجمة)

المبلغ المالي ***Tinscra*** الذي سيقدمه الزوج لعائلتها، ولكن بريجيت التي فاقتهم دهاء ومكرًا اقتلعت إحدى عينيها حتى تصبح شائهة، ومن ثم سيعزف عنها الخطاب[٣٦]. والأدلة التي تثبت أن النساء أصبحن راهبات أكثر كثافة في أيرلندا عن أي مكان آخر. ولم يبلغني أي خبر عن وجود أي راهبات في بريطانيا قبل القرن الحادي عشر، رغم وجود مصادر يمكن أن نتوقع أن تكون مرجعًا عرضيًّا يشير لهن ويذكرهن، كما توجد قلة منهن في ويلز.

ولم تصبح النساء راهبات فقط، بل أصبحن مقدسات وحظين بالتبجيل اللائق بالقديسات[*]. وهذا حدث في زمن مبكر جدًّا في أيرلندا؛ لأن طائفتي بريجيت وآتا ***Ata*** كانتا على الأرجح في نهاية القرن السادس. وبحلول عام ٨٠٠ أدرجت أعياد عشرات القديسات في سجل الشهداء، والذي سجل أن إحدى القديسات خُلد ذكراها واحتفي بها في كل يوم على مدار العام تقريبًا. ويتضمن السجل كلاً من القديسات على مستوى القارة أو على المستوى المحلي، إلا أن عدد القديسات المحليات كان مذهلاً جدًّا[٣٧]. والمذهل أيضًا ولأسباب عدة أن طائفة العذراء مريم ***The virgin Mary*** صورت على نحو بارز في المصادر الأيرلندية التي تعود للقرن السابع وهو التاريخ الذي يعد مبكرًا نسبيًّا لظهور هذه الطائفة في غرب أوروبا. وكانت القديسة بريجيت وأخريات غيرها يعرفن أحيانًا باسم ماري[٣٨]، ومرة أخرى فإن هذه التيارات أحدثت تغيرات أكثر في أيرلندا من غيرها في البلدان الأخرى. ولم يتنامَ إلى علمي أي مرجعية عن القديسات المحليات بويلز قبل القرن الحادي عشر، رغم

(*) ولدت في مقاطعة روترفورد، وأصبحت راهبة، واستقرت في كيليدي ***Killeady*** أو "كنيسة القديسة آيتا"، في مقاطعة ليمريك ***Limerik***، وكانت رئيسة لجنة النساء التي أدارت مدرسة للأطفال، وسجل لها عديد من المعجزات، ويقال: إنها من كتب تهويدة (أغنية يسوع الطفل)، ويسجل المؤرخون المعاصرون أنها كانت تربي خنفساء نمت حتى وصلت لحجم الخنزير. (المترجمة)

أن طائفة بريجيت كانت بالتأكيد معروفة في ويلز بحلول القرن التاسع وطائفة مريم العذراء بحلول القرن العاشر. ولا يوجد دليل يبرهن على وجود القديسات المحليات في بريطانيا وقبل القرن الثاني عشر (قليل من الأدلة فقط بدت في أواخر القرون الوسطى) بخلاف كنيسة دير شيدت تكريمًا للقديسة المجهولة ليوفيرينا ***S. leupherina*** إلى الشمال من بلدية روفيال ***Ruffiiac*** بمقاطعة (موربيهان ***Morbihan***)، ولم تعاود القديسة الظهور بعد القرن التاسع. وعرفت الأوقاف المخصصة لتكريم العذراء منذ منتصف القرن التاسع، ويبدو أن طائفة بريجيت عرفت في بريطانيا مع حلول القرن التاسع[٣٩].

والشمائل المميزة للقديسات كثيرة ومتعددة، إلا أن كراماتهن ارتبطت غالبًا بإبراء المرضى، وهي كرامة تندر أن تكون للقديسين، الذكور، السلتيين، وبالصيام. وارتبطت بريجيت أيضًا بمنح العفو من العقاب والتكفير. وهناك بعض التأكيد، على الأرجح غير متوقع، على السمات الأمومية الحقيقية أو البديلة لتلك العذراوات المقدسات، والذي عبر عنها تحديدًا في رعاية الأطفال. واتضح هذا بشدة في قصة القديسة آتا التي حرمها راهباتها من الخنفساء التكفيري الذي كانت متعلقة به بشدة، فطلبت أن ترعى طفلاً وكوفئت بوصول المسيح طفلاً لترعاه. وفي سجل شهداء أونجس ***Martyrology of Oengus***. وفي تعليق على عيد القديسة آتا، وردت تهويدة تعود للقرن التاسع أو العاشر نسبت إليها، واستعملتها قائلة: "جاء المسيح إلى آتا في صورة طفل، وحينها قالت":

"إنه يسوع الصغير الذي يترعرع بين يدي، في صومعتي الصغيرة.

رغم أن الراهب لديه ثروة عظيمة، لكن كلها مخادعة، فلينقذ يسوع السماء.

رعيته بنفسي، بمنزلي، ليست رعاية لمجرد طفل بسيط،

يسوع، في صحبة من في البلاط السماوي، كل يوم، في قبالة قلبي.

إنه يسوع النبيل، الملائكي، وليس كل راهب عادي أربيه.
بصومعتي، يمكث يسوع ابن السيدة العبرانية.

والاهتمام بالجانب الأمومي للرهبانية يعبر عنه أيضًا في الاهتمام بأمهات القديسين والقديسات، والتي أشارت سجلات الشهداء لأعيادهم مرارًا وتكرارًا. ومن بين صفات السيدة مريم، تم التأكيد على كونها والدة المسيح أكثر من كونها عذراء بتول. والشيء الذي يوهم بالتناقض، إذن، هو أنه برغم بلوغ الراهبات مرتبة التقديس بالعذرية، فإن الجانب اللاعذري للنساء كان مصدرًا للتوقير والتبجيل والمهابة دائمًا. وأثر أيديولوجية مريم العذراء كان طاغيًا بشكل مفرط.(٤٠)

ورغم ما تمتعن به من مكانة بين مجموع القديسيين المسيحيين، فإن النساء لم يشاركن بشكل تلقائي في أداء أي أدوار في الشعائر المسيحية، رغم أن هناك روايات عن تمتع بريجيت برسامة(*) الكاهن، وبترسمها(**) كمطران(***) عن طريق الخطأ. وكانت هناك شكاوي في بريطانيا في القرن السادس عن الرهبان الذين سمحوا لنساء بأن يساعدنهم في إدارة القداس(****). وهؤلاء كن استثنائيات جدًّا. وعلى النقيض أجازت بعض سلطات الكنيسة النساء بوصفهن ممارسات للسحر(٤١).

(*) ***ordination***، الرسامة، رسامة الكاهن، أي قبوله في الكهنوت المسيحي بأن يضع الأسقف أو شيخ الكنيسة يديه عليه. (المترجمة)

(**) ***Consecration***، رسامة الكاهن خاصة الأسقف، التكريس، التخصيص لأغراض دينية أو غيرها. (المترجمة)

(***) ***Bishop*** الأسقف، رجل دين من أعلى الدرجات الكهنوتية في الكنائس المسيحية، وعادة ما يكون مسئولاً عن الشأن الإداري مثل الإشراف على الأبرشية. (المترجمة)

(****) الاحتفال بالعشاء الرباني أو القرباني في الكنائس الكاثوليكية الرومانية، وهناك القداس الكبير ***high mass*** تستخدم فيه البخور والموسيقى، ويساعد فيه الشماس، والقداس الصغير ***low mass*** ليس فيه موسيقى وأدنى قدرًا من القداس الكبير. (المترجمة)

وهناك أيضًا شعور بأن الكنيسة المسيحية كانت تناصر حقوق المرأة، وتم التأكيد على هذا المعنى بجلاء في بعض المصادر. والنص الشهير قانون أدومنيان ***Cain Adomnain*** خلُص إلى تسجيل "قانون" تم الاتفاق عليه وتمريره في أيرلندا عام ٧٠٠.

وهو يقدم كنيسة أيونا ***Iona*** باعتبارها حامية حمى النساء ونصيرتهن، ويطالب بحماية خاصة لهن باعتبارهن نسوة. والقانون نَصّ على أن النساء عمليًّا غير ملزمين بالحرب في المعارك، وأن هناك عقوبات إضافية لا بد أن تقع على من يسبب لهن أذى (الجرح، الاغتصاب، الإهانة،... إلخ). والإضافات اللاحقة على النص الأصلي تطور هذه الأفكار العامة بطريقة متطرفة، وتشير إلى أن الكتاب اعتقدوا أن سن قانون أدومنيان(*) مَثّل تغيرًا من الممارسات والاتجاهات الأقدم: اعتادت النساء الذهاب للحرب مع أزواجهن، حتى يصان شرفهن، ويتم استغلالهن حقيقة من قبل أزواجهن، ولكن بفضل قانون أدومنيان تغير كل شيء واستظلت النساء بالطمأنينة والسلام(٤٢).

المناقشة:

والمسح السالف الذكر قد ركز على هذه المجالات والأوجه الخاصة بالنساء، حيث يمكن التعليق على أكثر من حالة فردية، والكثير بالطبع يرتبط بالنساء صاحبات الأملاك. وهناك حدود صارمة فرضتها الأدلة المتوفرة لدينا أو على

(*) يسمى أيضًا قانون الأبرياء، وأودومنيان هو رئيس دير رهبان آيونا، والقانون يسن عقوبات على قتل الأطفال، والاغتصاب، وقتل النساء وغيرها:

"إن قاتل امرأة، مهما كانت، لا بد أن تقطع يده اليمنى، واليسرى قبل الموت، عندها لا بد أن يموت". (المترجمة)

الأقل كون هذه الأدلة متناثرة ومتقطعة. ومع ذلك، فإن بعض المشاهدات العامة تظل مُمكنة. فعلى الرغم من أن النساء استطعن ممارسة قدر معقول من النفوذ والسيطرة على ممتلكاتهن، وحتى على الصعيد السياسي (من خلال ثرواتهن) بقين في المجموعة الخاضعة، وهذا الخضوع يتضح بوضوح ودون عناء في منع النساء من التعاطف مع الشئون الجماهيرية العادية، ويتضح أيضًا في عجزهن عن المشاركة في الدعاوى الشرعية، وفي إجراءات حسم النزاعات، ويتجسد كذلك في هيمنة الذكور على منظومة الزواج (والتجربة الجنسية). وكل هذه الأمور لا تثير الدهشة في سياق النظرة العامة أو الشاملة للمجتمعات القديمة في مطلع القرون الوسطى، رغم أن التفاصيل تقدم بحقهن التنويعات من الأنماط الشائعة. والأكثر إثارة هو المشكلات التي تطرحها القضايا التي لا نجد عنها تعليقات كافية. هناك عدة أوجه مهمة لدور النساء في أي مجتمع، ولم تذكر منها هذه المصادر إلا القليل، أو لم تذكرها على الإطلاق، منها: الأماكن المخصصة للنساء، والأمية، والتعليم، وفوق ذلك كله العمالة النسائية. هناك مراجع تصف مناسبات نسائية، ومهارة التطريز، وهناك مصادر أيرلندية تنحو إلى تخصيص بعض الحرف المنزلية وقصرها على النساء مثل طهي الطعام، وحياكة الملابس. وفي الحقيقة أن القديس أوجستين *St. Augstine* أورد في التشريع الكهنوتي أن مكان المرأة هو البيت ورعاية الأبناء، وهو شيء ربما كان مهمًّا بالنسبة للعائلات الأرستقراطية في ويلز وأيرلندا، ولكن بعض النساء كرسن أنفسهن لرعاية الأطفال، وقامت العبدات بأعمال در الألبان، واشتغلن في الأرض بالجرافات والمطاحن اليدوية وحياكة الملابس.(٤٣) وكل ذلك مثير ومرتبط بعضه ببعض، ولكنه -حقيقة- ليس كافيًا ليسمح بتكوين(*) رأي بخصوص معايير العمالة النسائية في أي منطقة أو في أي

(*) *embroidery* هو وشي قطعة من النسيج، فتكون منها أنماط زخرفية ناتئة، وقد يكون الوشي بخيوط من القطن أو الحرير أو القصب أو ترصيعًا بالأحجار الكريمة. (المترجمة)

فترة زمنية: وإلى أن نعرف إذا كانت كل النساء أو مجموعات محددة منهن فقط قمن بالأعمال المنزلية، وإلى أن نعرف نسبة الأشغال التي تؤديها العبدات في المنازل، وإلى أن نعرف كيف يتم العناية بالطفل، سيكون محالاً تحديد قوة العمالة النسائية التي استغلت، وكيف اتسقت مع منظومة العمل للمجتمع ككل.

وصورة المرأة في هذه المجتمعات، كما وصفت سجلاتهن، مثيرة للاهتمام، ولكنها أيضًا محيرة، إذ إنه لا توجد صورة واحدة بل صور متعددة. ومن الصعب جدًّا أن نربطها بالوقائع الاجتماعية. وفي مصادر أيرلندا وويلز كانت صورة المرأة التي تغوي وتُشْتَهى موجودة بقوة، والحقيقة أن الملاحظ بشدة أن أحداث – مثل التودد إلى إيتيان ***Etian*** وخطب ودها – يمكن أن نرجعها إلى ملاحقة النساء – وإذا سئلنا: ما وجهة نظرهم عن النساء؟ يمكن للمرء أن يجيب بأنها "شيء يُشْتَهى"، ولكن الوجه الفعال لهذا الدور الجنسي السلبي لحد بعيد تم التعبير عنه بقوة وبنفس القدر كالتالي: المرأة بوصفها عنصرًا للغواية، والشهوة الجنسية، وغيرها من هذه المعاني، كما أنها مصدر للآثام والشرور. والفكرة القائلة بأن حواء هي رمز للصفات التي تحملها الإناث، وقادت آدم لارتكاب المعصية، تم التعبير عنها أحيانًا وممارستها في جميع الأصقاع. وقصص حياة القديسين في بريتون عبرت بشكل خاص عن فكرة أن النقاء ينبع من كل ما هو ذكوري. وكان لانديفينيك ***landevennec*** طاهرًا ومقدسًا؛ لأنه خلا من أي شيء أنثوي تمامًا. ويعيد هذا الاتجاه لذاكرتنا النظرة البيزنطية لفكرة الطهارة والورع والنقاء التي يحققها كل ما هو ذكوري فقط، رغم أنه لم يتنامَ لمسامعي أي قصص عن قديسين سلتيين تزّيوا

بملابس إناث(*).(٤٤) والآن، بعض أجزاء هاتين الصورتين عن المرأة تتمم بعضها بعضًا، ولكن بعض الأجزاء الأخرى تتناقض وتتنافر، فالمرأة مرغوبة ومشتهاة ولكن الشهوة إثم، ومن ثم تكون المرأة – أحيانًا – إثمًا. وهذا جنوح واضح للأيديولوجيا المسيحية، ولكن يصعب حل العقدة بين ما هو مسيحي وغير مسيحي، وقشع الضبابية التي يتسم بها التوجه المسيحي نفسه نحو المرأة. والواقع أن(**) هناك بعض الكتاب المسيحيين كانوا واعين لهذا الغموض والذي عبر عنه في إحدى قصائد الشعر المحكمة البلاغة، وتعود لبداية هذا العهد ومن المحتمل أن من كتبها هو القديس كولومبانيوس(***) ***ST. Columbanus*** وعنوانها "عن النساء" وتقول:

دع كل من يتعقل أن يتجنب السم القاتل

الذي يحمله لسان المتكبرة السليط.

فإنها المرأة [حواء] من حطم حياة من كان له الملك

ولكن المرأة [مريم] منحتنا بهجة الحياة الأبدية(٤٥).

(*) ***Tudy of tandevennac***، راهب من بريتون، وكان ناسكًا أسس العديد من الأديرة في وكورنوال، وسميت القرية التي ولد بها باسمه. (المترجمة)

(**) ***Transvestism*** ارتداء ملابس الجنس الآخر، تحول الزي، وهو تزيي أحد أفراد الجنس الآخر أو شعوره بميل شديد لأن يعمل ذلك بناء على دافع شاذ غير شعوري، وقد يكون صورة من صور الجنسية المثلية الصريحة أو المكبوتة، فارتداء الأنثى – مثلاً – ملابس الرجال يكون تحقيقًا لاشتهائها للرجولة مما تضمنه من قوة وسيطرة. (المترجمة)

(***) القديس كولومبا أوكولمسيل: قديس أيرلندي رئيس دير ومبشر، يوم إحياء ذكراه ٩ يونية، اشتهر بمعجزاته، ومنها إبعاد وحش هائل من نهر نيس بعلامة الصليب. [المترجمة]

هل بمقدور النساء أن يتخلصن من الشر الذي جبلن عليه بيولوجيّا بأن يؤثرن العذرية والرهبنة؟ وربما يساعدهن في هذا المجال الأعمال التي يقمن بها لإبراء المرضى، وهي صفة أنثوية شائعة في أدب التقديس المسيحي، وفي القصص التي يتداولها العامة أيضًا.

وهذا يجرنا لمشكلة التغيير، بما في ذلك التغيير الذي يترتب على الانتقال من مرحلة ما قبل المسيحية إلى المسيحية، ومشكلة الاهتمام الخاص بالتغيرات التي وثقتها الأدلة والتي جرت في أواخر عهد العالم الروماني. ويشير الأدب المسيحي إلى بعض التغيرات التي أدت إلى الانتقال من الحربي إلى اللاحربي، ومن الجنسانية إلى العفة والطهارة، إذ إن معظم السجلات دونت على يد رجال الإكليروس، وحتى قانون أدومنيان بما يحمله من مضامين تعود لما قبل المسيحية، ومن ثم لا بد أن هذا الأدب عكس وجهات نظر واتجاهات مسيحية.[٤٦] والفكرة التي مضمونها أن هؤلاء الكتاب المسيحيين موهوبون بشكل واضح تطرح تساؤلاً: هل أحدثت المسيحية تغيرات في الحالة الاجتماعية (والطبيعة البيولوجية) للمرأة من كونها جنسانية، وأحيانًا محاربة، ومن صور الخصوبة إلى رموز الرعاية الأمومية الطاهرة . وبالتأكيد وفي غياب السجلات التي ترصد المرحلة التي سبقت المسيحية، فإن تقييم هذه القضايا يكون فائق الصعوبة. وفي حالة قانون الزواج والملكية الأيرلندي. من التقليدي أن نجادل بأنه كان هناك قدر معقول من اتساع قدر الحقوق والسلطة التي تمتعت بهم المرأة بين القرنين السادس والعاشر. وأن نضع ذلك في إطاره الصحيح، في سياق انتشار القيم المسيحية وما طرأ على بني العائلة من تغيرات[٤٧]. ونظرًا لما نواجهه من صعوبة شديدة في تعين تاريخ المحتويات القانونية وتحديده، فقد دار جدل حول أن الفروق والتناقضات لا بد أنها تمثل مراحل متتابعة، فأنماط مختلفة من الزيجات، وعلى سبيل المثال، وبناء على ذلك، قد خصص لها مساحة بالتبعية. وهذه الافتراضات ربما تكون منطقية فعلاً،

ولكنها رغم ذلك لا تمثل في ذاتها دليلاً على وقوع تغيرات. لذا، ما زال لزامًا علينا أن نتساءل إذا كانت وضعية النساء الاجتماعية قد تغيرت في كل أو بعض المناطق خلال هذه القرون وأن نحاول أن نجد وسيلة لتقييم ذلك وقياسه(٤٨).

ورغم وجود بعض السمات المشتركة بين تلك المناطق السلتية، فإن المصادر في أيرلندا وبريتون التي ركزت على جوانب أخرى كانت مفيدة في هذا الصدد، فركزت مصادر بريتون علي إضفاء القداسة والطهارة على كل ما هو ذكوري، والذي لم يكن السمة المميزة للمصادر الأيرلندية التي ركزت على فضائل الأمومة **(ركزت عليه مصادر ويلز بدرجة أقل)** وهو ما لم يكن سمة من سمات المصادر في بريتون في بدايتها، ورغم أن ذلك تم التعبير عنه - لحد ما - في أواخر العصور الوسطى. وعلى طرفي النقيض، مع ذلك، تتشارك جميع هذه المناطق في اتجاهاتهم نحو القداسة والطهارة ونحو الطبيعة الشريـــرة التي جبلت عليها المرأة أو اكتسبتها على نحو غامض. وحقيقة، فإن التناقض الواقع بين محصلة حقوق المرأة ونفوذها في منطقة ما منهم مع محصلتها في منطقة أخرى، شيء مثير للاهتمام ومفيد بشكل فعال. وسنرى في مجتمع بريتون فى بداية العصور الوسطى أن النساء تمتعن بنفوذ أكبر لحد ما في إدارة ممتلكاتهن، وبحرية أكبر في اتخاذ مواقف مستقلة، بينما لم يكن لديهن أي ميل ليصبحن راهبات، والمجتمع ككل كان لديه بشكل واضح توجه ضعيف جدًّا نحو اعتبار النساء قديسات. وعلى العكس في المجتمع الأيرلندي، كانت طهارة النساء وقدسيتهن شيئًا ملحوظًا، بينما نفوذهن على ممتلكاتهن يبدو أنه كان أقل من بريتون. وهذا التناقض في حاجة إلى مزيد من البحث والاستقصاء. وإذا كان هناك ثمة أواصر تربط هذه المجالات والقضايا، عندها لن يكون من الممكن فقط فهم الأدوار الأنثوية بشكل

أفضل في المجتمعات السلتية الأولى، ولكن من الممكن أيضًا أن نستقصي فيما إذا كانت العوامل العلية(*) تعمل سواء هنا أو في أي مكان آخر.

(*) ***Casual*** الافتراض المسبق لاقتران فيما بين الأحداث أو الظواهر على النحو الذي سيجعل حدوث أو وجود إحداها يسبقه أو يصاحبه أو يتلوه حدوث أو انعدام الأخرى أو الأخريات. وهي علاقة العلة بالمعلول ومحاولات تعريف لمثل هذه العلاقة. وقضايا العلية هي قضايا فلسفية بينما قضايا التعليل هي واقعية حقائقية. (المترجمة)

هوامش (١٠)

١- قبائل بدائية استوطنت عام ٧٠٠ ق. م أرجاء متفرقة من وسط أوروبا وشمالها وغربها، ينحدر منها الشعب البريطاني والبلجيكي والاسكتلندي. ولم يترك السلتيون سجلات مكتوبة عن ثقافاتهم وما عرف عنهم كان من خلال كتابات المؤرخين الرومان، بعدما خضعت القارة الأوربية للإمبراطورية الرومانية عام ١٥٥ قبل الميلاد، اندمج الكثير من السلتيين في المجتمع الروماني. وتشمل اللغات السلتية البريتانية والكورنية والأيرلندية والاسكتلندية الغيلية، وهي فرع من اللغات الهندية – الأوربية. (المترجمة)

٢- العصور أو القرون الوسطى هي التسمية التي اصطلح إطلاقها على الفترة الوسطى (ما بين القرن ٥–١٥) الناشئة من تقسيم تاريخ أوروبا إلى ثلاثة أقسام: العصور الوسطى المبكرة، والعصور الوسطى المتوسطة والعصور الوسطى المتأخرة، وتتراوح العصور الوسطى من نهاية الإمبراطورية الرومانية الغربية حتى قيام الدول الملكية وبداية الكشوفات الجغرافية الأدبية وعودة النزهة الإنسانية وحركة الإصلاح الديني البروتستانتي عام ١٥١٧. (المترجمة)

3- ***I am extremely grateful for the comments on this paper made by Averil Cameron, Donnohadh O Corráin and Morfydd Owen, and for their patience in answering the naïve questions of one who is unaccustomed to writing women's history. I am also indebted to Pádraig Ó Rúain for helpful conversations about Celtic saints. I have tried to cite recent comment, where such exists; where it does not I have given a selection of references to primary sources. These do not pretend to be exhaustive.***

4- ***For the treatment of grammatical relationship See Lewis and Pedersen (1974); for history of the languages see Jackson (1953); Ocuiv (1969).***

٥- هيئة دينية تعود نشأتها إلى تفويض رئيس القبيلة، الذي كان يجمع كل السلطات بما فيها الدينية في شخصية، أو يكلف بعض المقربين إليه بمهامه الدينية فنشأ النظام الكهنوتي، وكان الكاهن عند الأقدمين مؤتمنًا على النصوص المقدسة وتدوينها وتفسيرها وطبيبًا وعرافًا ومنجمًا. وقد عرفت الديانات السماوية الكهنوت، ولعب الأكليروس المسيحي (رجال الدين) دورًا دنيويًّا رئيسيًّا في ظل هيمنة الكاثوليكية وباباوات روما إبان العصور الوسطى، كما كان حليفًا في حقبات مختلفة ومتعاقبة للطبقات الحاكمة في النظام الإقطاعي مع الحكام ومنافسًا لهم في

السيطرة. وتميز الأكليروس المسيحي بشكل عام بالمحافظة ومقاومة الأفكار التقدمية الجديدة. (المترجمة)

٦- إن المجتمعات التي هي بدون دولة والتي يسود فيها علاقات المصاهرة تتسم بأشكال أولية للتنضيد أو التمركز الاجتماعي حيث تقوم تراتبية الطبقات الاجتماعية على المكان الذي تحتله كل منها في عملية الإنتاج ومن ثم يكون التنضيد الاجتماعي - عملية تتمخض عن اتخاذ التفاوت وعدم المساواة في الثروة والسلطة والقوة والمظهر،... إلخ - شكلاً منهجيًا ومصنفًا ومعترفًا به ومقيمًا سلبًا أو إيجابًا عن معظم أفراد المجتمع. (المترجمة)

7- *There are relatively few works that can serve as an introduction to early medieval social structures in these areas that will also meet the standards of modern historical scholarship, but the following are of some value: La Borderie (1896-1914) vol. 2, for Brittany; Hughes (1966), Mac Niocaill (1972), O Corriln (1972) for Ireland; Duncan (1975) for Scotland; Davies (1982) for Wales; and perhaps Pearce (1978) for south-western Britain. Material from the Isle of Man is too fragmentary to permit general comment.*

8- *Principal sources which are relatively or veryeasily available are as follows (unless otherwise stated they have English translations): Annals of Ulster; Bieler 1979, Vitae Sanctorum Britanniae, Vitae Sanctorum Hiberniae (no translation), Lives of Irish Saints, 'Vita Winwaloei' (no translation); Bartrum (1966), O'Brien (1962); Cart. Redon, Lib. Landavensis; Corpus Iuris Hibernici (no translation), Wade-Evans (1909); Bieler 1963, Coll. Canonum Hib. (no translation); Gantz (1981), Gantz (1976); Stokes and Strachan (1901-3). Further guidance may be found in Bromwich (1974); Davies (1982) (Appendix); Fleuriot (1980); Hughes (1972).*

9- *I thereby omit the important issue of matrilineal succession to the Pictish kingship in sixth-, seventh- and eighth-century Scotland; for this, see Anderson (1973), Boyle (1977), Jackson (1971), Miller (1982).*

10- *'What the father wishes a girl must do, for man is the head of woman. ' Pa. 11, 27 (Bider, 1963, p. 194); Stokes and Strachan (1901), vol. 1, p. 222; Life of Columba, II. 4 1 ; Jenkins and Owen (1980). pp. 42-4,73-5,190. Cf. Binchy in Binchy (1936), pp. 211-13; Simms (1978), pp. 14f. ; 0 Corriin (1978a), pp. 9f.*

11- *Can. Wall. , A 60 (Bieler, 1963, p. 148). In all of this C. F. parties potestas in classical Roman law.*

12- *Coll. Canonum Hib. , XXXIV. 3; see Binchy (1938), pp. 211-13 and owed (1980), pp. 42-4.*

13- *Coll. Canonum Hib. , XXXIV. 3; Binchy in Binchy (1936), p. 233. The import of domina is presumably 'landlord'.*

14- *See Davies (1982), p. 131; Jones (1972), pp. 373-5; Corráin (1978b), pp. 26-9. it might be argued that Irish legal experts held public office, with responsibility to peoples rather than governments. Cart. Redon. , CCLVII.*

15- *Annals of Ulster, s. a. A. D. 731, 733, 757, 794, 939 etc. , See Ō Corráin (1978a), pp. 10f.*

16- *See Dillon (1936), pp. 133-5; cf. Additamenta, 11. 4 (Bieler, 1979, p. 174) and Benthu Brigte, ch. 22.*

17- *Dillon (1936), pp. 133-40; Coll. Canonum Hib. , XXXII. 9.*

18- Additamenta, 11. 1-3 (Bieler, 1979, p. 174); Coll. Canonum Hib. , XXXII. 20 and XLI. 10; cf. Bethu Brigte, ch. 44.
19- Lib. Landavensis, nos. 140, 190b, 207; 'Vita cadoci', ch. 68 (Vitae Sanctorum Britanniae, p. 134); cf. Davis (1978), p. 56, and Davis (1982), pp. 79f.
20- Cart. Redon. , CIX, CLXXXIV, CCXXXI, CXXXI; cf. 'Vita Pauli', ch. 10.
21- Cart. Redon. , CIX.
22- Thurneysen (1936), pp. 109-12; McAll (1980), pp. 13-16; cf. Bethu Brigte, chs. 13-14.
23- Davis (1982), pp. 74, 136; Pa. II, 27 (Bieter, 1963, p. 194).
24- Thurneysen, Dilon and Power in Binchy (1936; cf. Cain Adamnain, ch. 5.)
25- Thurneysen (1936), pp. 113-24; Power (1936), pp. 100f. ; cf. Pa. 1, 22 and Penit. Columbani, 14, 16 (Bieler, 1963, pp. 56, 102) for payments to the bride's family; cf. Additamenta 11. 3 (Bieler, 1979, p. 174) for a possible payment from the brid's family. I am obliged to Professor F. J. Byrne for pointing out the valueof the Additamenta passages. Note that dos does not have the sense of dos in classical Roman law.
26- Davis (1978), p. 56; Vie de S. Samson, ch. 1; 'Vita Cadoci', ch. 25 (Vitae Sanctorum Britanniae, p. 80); Jenkins and Owen (1980), passin.
27- Can. Wall. , A47 (Bieler, 1963, p. 144); Cart. Redon. , CCXXXVI; Cart. Landevenec, XLIV; Fleuriot (1964), 111; Loyth (1890), p. 128 Enepuuert (h) – literally 'honour price' – presumably originated as compensation for her shame at the loss of her vergin state; for the importance of the idea of shame in the Welsh law of women see Owen (1980). The Breton terminology would repay fresh examination: if, as appears to be the case, Middle Breton enebarz also signifies 'dowry', then the implied semantic shift may have implications for social change too.
28- See Conway Davis (1984), pp. 460-68.
29- Penit. Vinniani, 39, 40; cf. Can. Wall. , A59 (Bieler, 1963, pp. 88, 148).
30- Tain, pp. 168 ff.

٣١- التكفير، الكفارة *Penance* عمل من الأعمال المخزية، يوقعها المرء بنفسه طواعية أو يفرضه عليه رجل الدين لإظهار الأسف على ارتكاب خطيئة، الطقس الديني الذي بواسطته يمنح الغفران (**متضمنًا الندم، والاعتراف، والتكفير**). وفي القرن الثالث ظهر نظام متطور للتكفير العلني، فبعد أن يلتمس المخطئ الكفارة من الأسقف، يدرج اسمه في قائمة النادمين، ويستبعد من قائمة العشاء الرباني، ويلزم باتباع نظام يشمل الصلاة والصوم، والتصدق، وبعد فترة تتوقف مدتها على جسامة الترتيب، يتم التصالح مع المخطئ، ويعود للانضمام إلى جماعة المصلين. وفي ذلك الوقت كان التكفير يتم مرة واحدة في العمر ويستتبعه كبح النفس عن الشهوات مدى الحياة. ولقد تطور نظام جديد ومختلف بتأثير المبشرين الرهبان الأنجلو ساكسون والسلتيين فكان الاعتراف يتم سرًا.

32- Penit. Vinniani, 21, 45, 46 (Bieler, 1963, pp. 80, 90-92 and passim).
33- Vie de. Samson, ch. 30; Gildas, ch. 32: viduitatis Castimoniam.
34- See Pathagean (1969); Ashbrook Harvey and Herrin in this volume.
35- See Patlagean (1969); Ashbrook Rlarvey and Herrin in this Volume.
36- The evidence essentially consists of records of succession to office in monasteries by the sons of former abbots; although some of these were undoubtedly lay abbots, it is clear that others — and their offspring — were full members of religious communities; see Hughes (1966), pp. 161-9; Davies (1978), pp. 128-30.

37- (37) Pa. II, 14 (Bieler, 1963, p. 188); Muirchti, I. 27 (Bieler, 1979, p. 98; cf. St. Patrick's `Confessio', ch. 42; Hood (1978), p. 31); Mart. Oengus, pp. 50f. ; Bethu Brigte, chs. 14-16.

38- (38) Mart. Oengus; Mart. Tallaght.

39- (39) Cain Adamndin, ch. 33;Mart. Oengus, Prologue, lines 56, 129, 148, 251, 338; Bethu Brigte, Ch. 11.

40- Davies (1982), p. 174; Davies (1978), p. 132. CR 33, 272, 276, 152, 154. Brigit seems to have been known and venerated at Landevennec in the late ninth century since she is included in the calendar of appropriate readings for festivals attached to the late ninth-century Gospels of Landevennec, Gougaud (1936), p. 23, Morey, Rand and Kraeling (1931), pp. 264, 273f. ; she may have been known at Rhuys before the departure of the monks of St. Gildas in the early tenth century if traditions about the translation of relics from Rhuys are to be believed, Duval (1977); cf. Laurent (1971).

41- Mart. Oengus, pp. 42-5; the translation is that of Murphy (1956), pp. 26-8. Cain Adamnain, chs. 4, 33; cf. Mart. Oengus, pp. 68ff. (Darerca, who mothered 17 bishops).

42- Bethu Brigte, ch. 19;Mart. Oengus, pp. 64-7; La Borderie (1894-1914), vol. 2, p. 527; Penit. Vinniani, 18, 19 (Bieler, 1963, p. 78); Padel in this volume (on Greek women).

43- Cain Aaamndin. Wirth NiDhonnchada is preparing a new edition of and commentary upon this text.

44- Muicnrone in Binchy (1936), p. 190; Life of Columba, 11. 41; Coll. Canonurn Hib. , XXXII. 18; Vie de S. Samson, ch. 6; Can Adamnain, ch. 33; Owen (1980), p. 43; Wade-Evans (1909), p. 46.

45- See , for example, penit, vinniani 16 (Biekev 1963, p. 78), L;b. Landavensis, nos. 231, 259, 271; Gantz (1981), pp. 39-59; Patrick, `Epistola', ch. "- 13 (Hood, 1978, p. 37): 'Vita Winwaloei', 11. 5: `Atque hoc quoque ex eo die privilegium semper usque nunc habet, quod nunquam femineus eundem locum cum omnibus septis ejus late per circuitum, quasi leg ex ore Sancti Winvaloei sancita, temeravit introitus. ' There is, however, a citation of Eugenia who dressed up as a male in Egypt and became monk and then abbot: Mart. Oengus, p. 98f. The stereotyping of woman as sexual temptress is expressed very well by the story of St. Scothfne, who slept between two women every night as a test of his ability to overcome temptation: Mart. Oengus, p. 40f.

46- Walker (1957), p. 214f.

47- E. g. Tain, pp. 28-34; Cain adamnain, chs 3, 7; cf. MacCana (1970), 86-90.

48- O'Corrain (1978a), pp. 9-11.

The following works will be of use in providing general historical and social context:

Byrne, F.J. (1973), *Irish Kings and High-Kings*, London

Davies, W. (1982), *Wales in the Early Middle Ages*, Leicester

Fleuriot, L. (1980), *Les Origines de la Bretagne*, Paris

Henderson, I. (1967), *The Picts*, London

Hughes, K. (1966), *The Church in Early Irish Society*, London

Mac Niocaill, G. (1972), *Ireland before the Vikings*, Dublin

Ó Corráin, D. (1972), *Ireland before the Normans*, Dublin

Planiol, M. (1953), *Histoire des Institutions de la Bretagne*, 3 vols., Rennes, vol. 2 especially

The remaining works are especially relevant to the question of women:

Binchy, D. (ed.) (1936), *Studies in Early Irish Law*, Dublin

Jenkins, D. and M.E. Owen (eds.) (1980), *The Welsh Law of Women*, Cardiff

MacCurtain, M. and D. Ó Corráin (eds.) (1978), *Women in Irish Society. The Historical Dimension*, Dublin

Power, P.C. (1976), *Sex and Marriage in Ancient Ireland*, Dublin, is a popularising treatment, and slight, but does cite some of the relevant material.

١١

في البحث عن النساء البيزنطيات،[١] ثلاثة سبل تُفضي إلى فهم الموضوع

جوديث هيرين، برنكتون، نيوجيرسي

أصبح مفهومًا الآن وعلى نطاق واسع أن تحليل المجتمعات الذكورية المهيمنة لا يجب أن يتم على أساس أن الذكور هم وحدهم صانعو تواريخها، فالنساء يمكنهن أن يلعبن دورًا ذا مغزى اقتصاديًّا وثقافيًّا، وحتى ولو كانت تلك المرأة استثناء وحالة فردية – عادة تكون زوجة حاكم – فهي تقدم بيانًا عن السلطة السياسية – وتأثير النساء ونفوذهن حجب – بلا شك – وأُخفي عنا، فهو مَسكوت عنه، والنساء اللاتي يتمتعن به أنفسهن يكتمنه، وغالبًا يتم تجاهله، إما عن عمد وإما شيء متوقع إذا كانت المصادر كتبت على يد ذكور فيكون تجاهلهن نتيجة طبيعية أو منطقية.

والنظرية الكاملة عن دور النسوة المحرك للأحداث في المجتمعات الكبرى قبل المرحلة الصناعية تستلزم وجود دليل يستمد من مصادر ذات طابع يمكن من خلاله عقد مقارنات مصاغة في مجموعات متماسكة من الأفكار والمبادئ والطبيعة التي يتسم بها مصدر المعلومات، يعني أن ذلك يجب أن يكون جهدًا جمعيًّا، يرتب ويعرض على أساس إسهامات متخصصة مختلفة. وهنا سوف أدرس وأبحث في الأدوار التي لعبتها بعض السيدات في المجتمع البيزنطي في بداية العصور الوسطى، على أمل أن ذلك سيجعل من المقارنات مع بنى وتشكيلات اجتماعية أخرى إمكانية في المستقبل.

ومن الواضح أن أي بحث يخص المرأة البيزنطية لا بد أن يضع في اعتباره حقيقة أنهن عشن في مجتمع عسكري، حيث مارس الذكور – حتميًّا – السلطة والهيمنة. ورغم ذلك فإن تأثيرهن السياسي كان محدودًا، ولن أتابع حالة هؤلاء النسوة اللاتي خرجن عن المألوف ودبرن أمورهن بحيث يجتزن الحواجز، وتحملن الإجحاف والضرر كي يبرزن ويحظين بالشهرة. وعلى الرغم من أن حالة الإمبراطورة ثيودورا[٢] ***Theodora*** معروفة جدًّا، فإنها غريبة خرجت عن المألوف بشكل بالغ. ومع ذلك، فإنها لفتت نظر جستنيان ***Justinian*** أول مرة في حفل عام له علاقة بسباق الخيل ***Hippodrome***، وعندما رغب في الزواج منها كان لا بد من تغيير النظم والقوانين الخاصة به والتي تمنع ممثلة من الزواج من طبقة مجلس الشيوخ[٣]. وهنا سنجانب الصواب إذا استنتجنا أن كثيرين من الطبقة الأدنى قادرون على اتخاذ هذه الخطوة الخارقة للعادة والدخول إلى دوائر الحكم للإمبراطورية. وتظل ثيودورا استثناء، ولكن كثيرًا من المؤرخين المحدثين أغوتهم السيدات العظميات والسيدات الجميلات" ببيزنطة" بطريقة تعد مضللة وخادعة لأي دراسة تخص النساء عمومًا[٤].

لذا فإنني أقترح أن نسلك ثلاثة سبل محددة تفضي لفهم الموضوع، تستنبط بوصفها وسيلة لتحديد الأوضاع والمناشط والسلطة الخاصة بالنساء في المجتمع البيزنطي. والسبيل الأول هو أن ينتقي المراجع المحتملة للمناشط الأنثوية في المصادر التي كتبها ذكور، خاصة تلك التي تحدث بشكـــل سردي عفوي وتلقائي لا علاقة له بالنساء، والملحوظات العارضة والملاحظات المتناثرة.

والثاني يسعى إلى توثيق الحذق الذي به مارست النساء حقوقهن الشرعية المحدودة، ومن ثم يعتمد على القانون الذي قاوم الزمن – تعاليم ***(Peira)*** إيستاثيوس روما يوس ***Eustathios Romaios*** الذي يعد مثالاً بارزًا. والطريقة الثالثة

تحاول تحديد إطار لمغزى المؤسسات الكنسية والمعتقدات المسيحية بالنسبة للنساء، وهي منطقة ربما يكشف فيها بأمانة ودقة عن الذاتية الأنثوية. والهدف النهائي من هذه المسالك الثلاثة هو الاستنارة بحقيقة علمية أكثر من الاستنارة بنموذج شرعي. ووضعية النساء وحقوقهن تم تحديدهما بوضوح في مدونة جستنيان(*) ***The Code of Justinian***، وكذلك تم تنقيحهما وتقييدهما وتطويرهما من قبل سلسلة الحكام الذين جاءوا بعده(٥). ولكن بنود المدونة لا تشير بالضرورة إلى ما كان يمكن للنساء أن يفعلنه أو يعتقدنه. وبالطبع فإن الأدلة عن المرحلة من ٦٠٠ - ١١٠٠ أدلة متناثرة غير مترابطة وغير قاطعة، ولكن يمكن أن تثمر عن نتائج تجعلنا نتواصل مع بعض الحقائق التي تتعلق بالوجود الأنثوي(٦).

وغالبًا لا توجد مادة من المواد التي تعد أساسية لدراسة مَعْنية بالوجود النسائي، فلا توجد سجلات للمواليد والوفيات والمتزوجين بالكنيسة الأبرشية. ويوجد قليل من سجلات ملاك الأراضي، وبشق النفس نعثر على أي وثائق شخصية. وسمات تلك الوثائق التأريخية مثل سير القديسين، والسجلات الشرعية التي حفظت بصرامة، تحد من فائدتها عند دراسة النصف النسائي من السكان. وكل تلك الأدلة والوثائق والمادة التاريخية تسهم في عنصر المحاباة وعدم الموضوعية التي ورثها الكتاب الذكور الذين دونوا أكثر جوانب الحياة الأنثوية خيالاً وإعجازًا، وفي بعض جوانبها يكون عنصر عدم التوقع والفجائية موجودًا،

(*) اتسم جستنيان بالعفة والطهارة والمحافظة على القيم الأخلاقية، بل سن التشريعات التي تلزم الجميع مع الضرب بشدة للقضاء على كل ألوان الانحراف والفساد بكل صوره المتعددة، وأصدر قانونًا يلزم حاكم الإقليم ألا تأخذه شفقة بالقتلة، والزناة، ومختطفي الفتيّات، وقمع اللصوصية بكل قسوة. (المترجمة)

أكثر مما دونوا وسجلوا إنجازاتهن الاعتيادية وروتين حياتهن. وهذه المصادر تيسر إلى حد ما توثيق حالات النساء اللاتي ملكن ثروات ضخمة. واللاتي كن أعضاء في الأسر الملكية أكثر من الأغلبية العظمى للإناث، أي هؤلاء اللاتي يمثلن العوام أو عامة الشعب. وتحديدًا، فإن هذه المصادر تمدنا بأدلة قليلة جدًّا عن بيزنطة الريفية، حيث عاش وعمل الجزء الأعظم من السكان في العصور الوسطى. ونصوص سير القديسين تلقي بعض الضوء على الموضوع، ولكن ربما لن نتمكن أبدًا من تكوين صورة متكاملة عن حياة أفقر الرجال والنساء الريفيين. وهؤلاء اللاتي تركن علامة في السجلات التاريخية الضرورية من المحتمل أنهن كن نماذج غير نمطية ويمثلن نسبة ضئيلة من مجمل العدد الكلي. ويوجد نساء يمكنهن الانتفاع من الوثائق المدونة وتسجيل وصاياهن والدفاع عن ممتلكاتهن والإسهام في الحياة بالكنيسة والانكباب على تربية أطفالهن وتعليمهم. ومن الجلي أن هؤلاء لم يكن منهن سواء زوجات أو بنات المزارعين الأميات اللاتى تسعين إلى كسب أرزاقهن، والبعض منهن يألفن الحياة بالأديرة، وأخريات يألفون المؤسسات الحضرية، والأغلبية منهن على وعي بأن لهن حقوقًا. ودون هذا المستوى، مع ذلك، من المستحيل غالبًا إيجاز أو جدولة أو قياس المناشط الأنثوية.

والنساء من الحضرَ يمكن ملاحظتهن بشكل أكثر تكرارًا في السجلات التي مقرها المدينة. والفقيرات يُمثلن بشكل أفضل من نظيراتهن الريفيات. وهن يبرزن بين الجموع التي تتمتع بالسباقات في مضمار الخيول والمواكب التي ترتبط باحتفالات البلاط الملكي وأعياد الكنيسة، ويشهدن تنفيذ أحكام الإعدام على الملأ، ويشاركن في التوزيع الخيري للطعام. ويشاركن وفي أعمال الشغب وجمع الغنائم. والنساء كن في الصفوف الأولى من الاحتجاج الذي كان ضد إزالة أيقونة المسيح

من البوابة البرونزية(*) للقصر ***The chalke Gate*** في عام ٧٢٦. والعديد منهن ظللن على إخلاصهن للأيقونات، وذلك في مرحلتين من مراحل اضطهاد المهاجمين للمعتقدات الدينية أو المؤسسات الدينية أو المحطمين للتماثيل الدينية[٧]. وهذا الظهور الأكبر لنساء المدينة وخاصة اللاتي في العاصمة، يعكس سيادة الحياة الحضرية في بيزنطة. وعلى الرغم من أن الأشكال المعقدة للمدينة القديمة في أواخر هذه المرحلة قد اهتزت بشكل عنيف من جراء الانهيار الاقتصادي والقلاقل بالقرن الثامن، فإن نموذج المدينة لم يُفقد. والثروة التقليدية، وتنوع التسهيلات والمؤسسات ظلت كالمغناطيس الذي يجذب الناس من الريف إلى المستشفيات وأضرحة التشافي، والخدمات الخيرية والمدارس، والمراكز الحكومية، والأسواق والتجارة في مناطق نائية، والحصول على وظائف ببيوت النبلاء والأبنية العامة، وأماكن الترفيه. باختصار كانوا ينجذبون إلى كل المشاهد والأعاجيب التي توجد بالمراكز المتحضرة. والقسطنطينية كانت المدينة الضخمة الوحيدة التي كان بها هذه الإمكانات وغيرها، وحتى في عواصم المقاطعات، والموانئ والمدن الصغيرة كان هناك أسواق ومدن للترفيه وفرص تولي المناصب المدنية. ولأن البيزنطيين اعتبروها نوعًا من الوجود الاجتماعي المرغوب أكثر والمتقدم أكثر، فإن الدور الحضرية استمرت في السيطرة، وعكست السجلات هذا الموقف. والقاطنون في المدن أفضل من حيث التوثيق وأكثر من قاطني القرى.

والعادات القديمة التي قاومت الزمن في حياة المدينة كتبت الاستمرارية للمؤسسات العامة والعادات التي أثرت على السلوك الأنثوي في المرحلة البيزنطية المبكرة رغم عدم استحسان الكنيسة للأمر. ومن ثم كان حضور السباقات،

(*) هي البوابة الرئيسية للقصر العظيم في القسطنطينية. (المترجمة)

والمسرحيات الإيمائية، وأشكال أخرى من المناشط الترفيهية وخاصة زيارة الحمامات الشعبية تم إدانتها من قبل رجال الكنيسة دون طائل. وعلى النقيض(*) الظاهري، فإن النمط الكلاسيكي للعزل والتفرقة العنصرية والتي عزلت النساء بشكل فعال عن الرجال أكثر مما عزلتهن عن أسرهن، فإنها أيضًا خلقت آفاقًا جديدة. وكان وجود خدم من النساء في كل مؤسسة تتعامل معها الإناث مثل الحمامات الشعبية حتميًا، وهذا موثق بشكل جيد. وتطوير الحمامات الخاصة والمنزلية لم يقضِ على الحاجة لمؤسسات شعبية أكبر، رغم أنها كانت أقل عددًا وأقل من حيث مستوى العناية بها من تلك التي كانت في الأزمان القديمة[٨]. وبرر أحد الأشراف رحلة ابنته الأسبوعية للحمام الشعبي بأن الجمال يعود إلى النظافة، إلا أنه كان يتأكد من أنها تذهب للحمام مخمرة "بغشوة" وفي صحبة وصيفتها[٩]. وهناك أدوار أخرى أتيحت للنسوة، منها العمل كقابلة أو طبيبة مما يعكس حقيقة أن هذه الوظائف لم تكن ملائمة للرجال لأنها تتعامل مع الجسد الأنثوي. [١٠] وهذه المهن بالكاد يمكن القول بأنها كانت تشغل مناخًا من التوظيف الشائع يقارن بذلك الخاص بالذكور. فالإناث لا يسعين للوظائف، ولكن البعض منهن ينخرطن في أعمال تجارية، وعمل مشاريع تجارية صغيرة أو إدارتها من منازلهن كبيع طعام مطهي في الشوارع وتسويق المحاصيل داخل المدينة وحولها. ومن بين ملاك المتاجر في القسطنطينية في القرن العاشر يوجد أدلة على أن سيدتين من الطبقة الأرستقراطية هما أيدوكيا هيتياريوتيس ***Eudokia Hetairtoese*** وصوفيا ***Sophia***، زوجة شريف روماني، ربما وظفتا نساء من المدينة في دكانيهما لبيع السلع النسوية بالتجزئة (ويبدو أن أحدهما كان متخصصًا في بيع العباءات المصنوعة من شعر الماعز)[١١]. وبقي مجال الترفيه قطاعًا مفتوحًا للنساء حيث يمكن لموهبة أو مهارة

(*) ***Paradox*** تعني العبارات الموهمة للصحة أي عبارات تنطوي على تناقض ذاتي تبدو لأول وهلة صحيحة. (المترجمة)

معينة أن تجعل من إحداهن شهيرة أو سيئة السمعة، وهذه بالكاد تعد مهنة شعبية رغم أن المنشط يعد شعبيًا جدًا.

والعيش حياة مستقلة وكريمة في المدن البيزنطية كانت رغم ذلك، مهمة عسيرة. وألقت الكنيسة بثقلها في التحريم المدني للسلوك المعادي لمصلحة المجتمع. ووقعت النساء الحفريات بالتأكيد في فخ نصبته لهن العادات والتقاليد الحضرية الكلاسيكية المتواصلة وعدم الاستحسان بالقرون الوسطى. أما الممثلات، وممثلات المسرحيات الإيمائية، والراقصات والمغنيات في الحفلات العامة فقد تم التعامل معهن - غالبًا - على أنهن عاهرات بحكم القانون. والحقيقة أنه كان هناك خطّ رفيع فارق بين مجالي الفن والعهر، لذا كان هناك خطر يحيق بالنساء اللاتي يتورطن في أعمال شعبية شرعية أن يساوي المجتمع بين هؤلاء وبين الفاسقات الخليعات، وهو الخطر الذي يأخذ في التفاقم بسبب الفقر المتفشي في بيزنطة كما في كل المدن في العصور الوسطى. وعلى الرغم من التوزيع المدني للخبز والتبرعات الكنسية فكثيرًا ما دفع الجوع النساء ليتحولن إلى عاهرات. وهؤلاء النسوة اللواتي تدنين لمستوى بيع أجسادهن كان يتم ضمهن لمجموع المنظمة من الصبايا اللواتي تم شراؤهن من القرى، وجيء بهن للمدن على يد القوادين. وبعض هـؤلاء الصبايا لا بد أنهن حاولن استغلال الفرصة لجذب زوج حَضري، فرغم الفسق، فإن التقاليد المتفق عليها بالنسبة للمحظيات والخليلات أن يأخذن وعدًا، رغم ندرة الوفاء به، بالزواج. وخلال العهد البيزنطي كان هناك أدلة على وجود اهتمام بعتق هؤلاء النسوة. ومحاولة الإمبراطورة، ثيودورا، لجمع العاهرات في منازل لائقة تتبع الأديرة كانت تقريبًا أنجح، بلا شك، من تلك التي تكررت في القرن الحادي عشر. ولكن هناك عنصر لإصلاح تطوعي أكثر يتضح في واحدة من القصص هو الأعجوبة التي ترتبط بضريحي القديسين كوسماس ودومين ***Cosmas and domain*** خارج أسوار القسطنطينية. وكان هناك عاهرة سابقة تدعى مارثا

Martha، اعتادت أن تجلس خلف ستار مثبت أعلى الباب الذي على اليسار من مدخل الكنيسة، واعتادت أن تدعو النساء الفقيرات الأخريات لمقاومة الإغراء. وتحررها من الجنون الذي استمالها لسلوك الفاسقات ربما أثر عليهن عندما دخلن المقام، ولكن الأكثر أهمية هو العناية اللاحقة التي حظيت بها مارثا من قبل القديسين والقديسات أنفسهم؛ لتشفى من "الصداع المستمر" الذي يصيبها، وهذا سمح لها في النهاية بالتخلي عن صلواتها اليومية المسائية. وعوضًا عن ذلك اكتفت بزيارة شكر أسبوعية[١٢].

والشيء المتعلق على نحو وثيق بمؤسسة العهر كان التسري[*]، حيث يتم إطعام أعداد كبيرة من العبيد الإناث في المدن البيزنطية، حيث تعتمد هؤلاء النسوة تمامًا على من يملكهن، وفي بعض الأحايين ينجحن في عمل مصاهرة دائمة تشرعها حريتهن والزواج بهن[١٣]. ولكن معظم هؤلاء النساء كن عاجزات تمامًا عن تغيير وضعيتهن الاجتماعية باعتبارهن من الأرقاء، والمحظوظة منهن هي من يزوجها سيدها بعبد، وينفق على أطفالها حتى يبلغن سنًّا يبدأن عنده هم أيضًا العمل لدى هذا السيد، ومن يخص السيد من العبيد النساء يُطلق صراحهن عادة بعيد موت مالكهن الذي يمكنه أيضًا أن يهبهن حصة في الإرث كمهر لهن، والذي بدونه ستكون فرصة الحصول على زيجة كريمة ضئيلة جدًّا (انظر أسفل).

وفي العائلات المؤثرة عملت العبدات في الأعمال المنزلية الروتينية تغزلن وتحكن تحت إدارة سيدة المنزل، وأحيانًا يساعدهن خصيان. والأدلة على نوع المعاملة التي عوملت بها هؤلاء النسوة ضئيلة، ولكن ربما كان للمسيحية تأثير في تحسين أوضاع الخادمات بالمنازل.

(*) can cubin age أي اتخاذ المحظيات، والمعاشرة دون زواج شرعي، وضع السرية أو المحظية. (المترجمة)

والدور المفهوم للخصيان في بيزنطة خلق هذا الجنس الثالث الذي يتمتع بامتياز الدخول على الحريم وهم لا يمثلون أي تهديد لسلطة سيد البيت ورب الأســرة، ولا يمثلون خطرًا على عفة ربة المنزل. بينما كان هؤلاء الذين في مستويات المجتمع الأدنى غالبًا من العبيد أو الأسرى. وحقيقة أن عددًا كبيرًا من المراكز في البلاط الملكي تحفظ للذكور "الأمرد منهم" وأن المراكز العليا في سلم الإدارة الكنسية يحصل عليها نظريًا العُزّاب فقط، يعني أنه في العديد من الأسر الأرستقراطية سيقدر لواحد من أبنائها الذكور أن يضطلع بهذه الوظائف. وإجراء عملية الخصي بعد الميلاد بوقت قصير هو إجراء طبيعي، وكانت هذه العملية تجري أيضًا كطريقة لمنع أبناء الطموحين من التطلع للعرش. وهيمن الخصيان على كل ما يخص الزوجين الملكيين، أي الملك والملكة، فهم موظفو خزانة ثيابهما، وحُجاب حجرات نومهما، وخزنة بيت المال، ويلعبون أدوارًا مماثلة في بيوت الأثرياء. وقد كان الخصيان من المعالم المألوفة في المؤسسات الكنسية وحياة المدنية، ويبدو أنهم كانوا على تواصل مع نساء قد يتهمن في شرفهن إذا كان هذا التواصل مع رجال عاديين وليسوا مخصيين[١٤]. ولسوء الحظ فإنه من المستحيل أن نحدد عدد هؤلاء المخصيين، ولكنهم كانوا عنصرًا مقبولاً في نسيج المجتمع البيزنطي. وعلاقتهم مع النساء معلن عنها ومرئية تحديدًا عندما يلعبن دور "الأب الــروحي لهن [انظر أسفل]. وفي المجتمعات بصفة عامة كانت وظيفة الخصيان – مع ذلك – تعزيز الفصل بين الجنسين، الذكور والإناث، وإحكام الطوق على عالم الإناث في الحياة المنزلية. وداخل هذه الحدود الثابتة كان يمكن للمرأة أن تدير شئون منزلها، وتسهر على راحة عائلتها، وتحمل مسئولية أطفالها كاملة. والأرملة التي لا تملك مالاً كافيًا لدفع الأجر الباهظ الذي يطلبه الأطباء لعلاج مرض ولدها الذي يبلغ تسع سنوات، تقوم باستشارة القديس الشافي أرثيميس ***St. Arthemis***، وتبيع الشيء الوحيد الثمين الذي تملكه، ربما يكون مشروعًا تجاريًا كانت قد ورثته

حتى يُشفى ولدها الوحيد[١٥]. (ولا داعي لأن نقول: إن القديس رفض أموالها وشفى ولدها). ولكن بخلاف الأجواء المنزلية، جوهريًّا حظيت النساء بفرص قليلة خاصة إذا كن يتطلعن لمكانة اجتماعية وينشدن التقدير. وكلما عَظُم وضعهن الاجتماعي كان الفصل والعزل أقوى. فقط بين هؤلاء اللاتي لا يملكن سبل عيش أو طموح للعظمة والجاه يمكن تجاهل الفصل الصارم بين الذكران والأنثيات.

والواضح أن الخطر كان يحدق بالنساء في هذا المجتمع، وكن عرضة لكل أنواع القمع والطعن والقذف والافتراء، إذا لم ينجزن دوزي الزوجة والأم كما رُسما لهن. وارتباط النساء بالممارسات المتعلقة بالخرافات مثل ارتداء التمائم والتعازيم والرقى السحرية من أجل الحصول على دعم ومساعدة خارقة للطبيعة ربما تعزو في جزء منها إلى الصعوبات المتضمنة في صلب هذين الدورين. وليس في مقدور كل النساء الفقيرات أن يتوقعن أن يتزوجن، فالفقر يظل غالبًا مشكلة بالنسبة لبعضهن. وإضافة إلى ذلك، فإن الدور المعترف به للنساء وهو العمل كقابلات جعلهن على اتصال وثيق وحميم بالخفايا والأسرار[*]، وغالبًا بالأقدار الخاصة بعملية الولادة وفي غياب الخبرة الطبية، تُوظف القابلات على نحو نظامي الأعراف القديمة المتصلة بالخرافات الوثنية أكثر من تلك المتصلة بالعادات والفلكلور، وهي نفس الوسائل التقليدية التي استخدمت عندما ترغب المرأة في ولادة أبناء أكثر من البنات، أو عندما كانت الصبايا يردن الحصول على فرصهن المتوقعة في الحب. والنسوة يوجهن ويشرفن على هذه الأمور، ويتهمن على التتابع

(*) *Mystery* تعني سرًّا من أسرار الدين بمعرفة المرء بالوحي وحده، ولا يستطيع أن يفهمه منها كاملاً، وسرًّا من أسرار النصرانية، وبخاصة سر القربان المقدس، وطقس ديني سري يعتقد أنه يوقع السعادة الدائمة في قلوب الداخلين الجدد، والأعراف أو الطقوس السرية الخاصة بمهنة من المهن أو جماعة من الناس. (المترجمة)

من قبل المؤسسات المدنية والكنسية بجعل المعتقدات التي سادت ما قبل المسيحية معتقدات سرمدية، ورغم أن طقوس الطوائف الدينية الوثنية تم تقريبًا إبطالها، وتجميد نشاطها مع حلول القرن السادس، فإن العادات القديمة ثابرت، فإشعال الألعاب النارية لحلول العام القمري الجديد والقفز فوقها من العادات التي أدانها المجلس الشعبي في ترولو ***Trullo*** (٢/٦٩١)[١٦]. ومن خلال هذه المناشط التي تعتبر زندقة ومعادية للمجتمع في بعض الأمثلة، فإنها كانت خطوة قصيرة في إطار الخرافات المماثلة التي كانت تمارس في عملية الولادة التي كانت تعد أكثر العمليات التجارية خطورة وجدية.

والممارسون الأساسيون لهذه الفنون التي ترتبط بعلم الفلك من جانب والطب الشعبي من جانب آخر، وبأعمال السحر الصريح من جانب، فإن النساء ارتبطن بالاعتقادات المعادية للمسيحية وممارسة الطقوس الهيراركية.

وتصاب النساء بالإحباط إذا لم تسر الأمور في اتجاه الزواج وإنجاب الأطفال، وهذا الإحباط يرجع لعدة عوامل مختلفة منها - على سبيل المثال- أن تكون المرأة عاقرًا، فالعقم مصدر من مصادر الخجل والعار المشين. وتاريخ ماريّا ***Maria*** الذي رواه قبطان سفينة في بداية القرن السابع يكشف عن ذلك أيضًا. واستخدام ضمير المتكلم المفرد في سلسلة من الحكايات الأخلاقية المنقحة والتي جمعها جون ماخوس ***John Mosches***.

"إنني أنا، الشريرة، كان لدي زوج وطفلان، الأول يبلغ من العمر تسع سنوات، والثاني خمس عندما توفي زوجي وأصبحت أرملة. وكان يعيش بجواري جندي، وأردته أن يتخذني زوجة له، وأرسلت له بعض معارفي (من النساء)، ولكن الجندي قال: إنني لن أتخذ من امرأة لديها طفلان من رجل آخر زوجة لي. عندها علمت

أنـــه لا يريد أن يتخذني زوجة له بسبب أطفالي، ولأنني، أنا الشريرة، وثقت في حبه، قتلت طفليّ، وأبلغته أنه لم يعد لدي أطفال الآن. ولكن عندما علم الجندي بما اقترفته يداي في حق أطفالي قال: "بأمر الله، القدير، الذي يسكن السموات العلى لن أتخذك زوجة". وَلخوفي من أن ينكشف أمري الرهيب، لا بد أن أموت، فتلاشيت"(١٧).

وموقف ماريّا ربما يكون نفس موقف كل أرملة بيزنطية فقيرة، غير مُؤمَّنة اقتصاديًّا، تلتمس الحماية والأمن في مؤسسة الزواج، وتفاوضها مع الجندي كان من خلال وسطاء من السيدات اللاتى يستوعبن طبيعة الوضع. ولا يبدو أن طلب الزواج الأول قد استقبل بالغضب، وتم رفضه رسميًّا على خلفية وجود أطفال. وتشير الواقعة كلها إلى تكرار الزواج، وهي خطوة تدينها الكنيسة، ومع ذلك يُمارس الزواج للمرة الثانية بشكل منتظم يحكمه عدد من القواعد الشرعية التي توضع لتحمي حقوق الأطفال من الزواج السابق. والحقيقة أن القانون البيزنطي يشترط أن يلتزم الوالدان بالتبني بهؤلاء الصغار فيتخذونهم أولادًا لهما، لأنهما ربما يكونان سبب رفض الجندي الزواج من أمهما. وتم تأكيد هذا القانون من خلال العديد من الحالات من هذا النوع المحدد من التبني، حيث يتم تأمين المهر أيضًا لصالح الأبناء الإناث(١٨). وماريّا التي حاولت - رغم ذلك - إزالة العائق الذي يُعثِر زواجها لمرة أخرى، وبالطبع فإن مصدر القصة ذكوري مجحف بشكل سافر، قد عوقبت على جرمها، ولكن قصتها كشفت المغزى العميق لزواج امرأة، والمخاطر التي يمكن أن يتعرض لها الذكور من قبل الأرامل.

والزواج اعتمد على عدة عوامل، ليس المهر أقلها أهمية وحتى بين الأسر المتوسطة الموارد فإن عملية الزواج تتطلب قدرًا من الأملاك تكون تحت تصرف الزوجين، بإسهام عائلتي الطرفين، وبمجرد أن يتم اختيار العروس فإن ما تملكه في الزواج يصبح ملكها تلقائيًّا، ولها حق التصرف فيه وتسويته، لذا فإن المهور والوصايا هي وثائق شرعية تمدنا بالدليل على ملكية الإناث للثروات وحقهن في التصرف والتحكم فيها. وهذه المادة تُيسر السبيل الثاني لطريقة فهم هذا الموضوع واستيعابه؛ لأنها تسمح بتقدير واقعي إلى حد ما عما يمكن أن تدعي المرأة البيزنطية التي لديها قدر معين من الأملاك أنه ملك لها. بينما الحقيقة أن هذه التصرفات ليست أفضل الوسائل للتعبير عن الذات"[١٩]، ولا هي بالوسيلة التي يجب إغفالها. وبالإضافة لذلك، فإن دور الأمهات والجدات في الإعداد لترتيبات الزواج والتواصل مع الطرف الآخر بخصوصه يكشف تأثيرًا أنثويًّا مكثفًا في واحدة من أهم الأمور التي تخص العائلة. ولأن الصبايا يمكن أن يتزوجن عندما يبلغن الثانية عشرة، ويمكن أن يُخطفن أو يتزوجن بشكل غير قانوني تحت هذا السن، فإن ترتيبات عقد مصاهرات يكون تم الاضطلاع بها في فترة أبكر من حياتهن. وكبار السن من السيدات من الأقارب قد لا يعتبرن مسئولات عن أنواع الفشل اللاحق عندما يحاول الرجل أن يُطلق زوجته على خلفية أن الجدة قد وقَّعت كل وثائق الزواج، أو أن المحكمة حكمت بأن هذه الترتيبات التي اتخذتها لا يؤخذ بها، ولم يكن يجب عليها أن تظهر في الصورة، وعلى الزوج رغم ذلك أن يدفع تعويضا لعائلة العروس[٢٠]. ويمكن الاطلاع أيضًا على الدور الأنثوي الفعال في عقود الزواج في تحديد الأغراض والممتلكات بوصفها جزءًا من مهر الأم، الذي سيؤول لابنتها، ومن ثم يحفظ الإرث داخل نطاق العائلة (يمكن معاينة ذلك أيضًا في الوصايا) وما تقدمه عائلة العروس مهرًا لها يحدد النسبة التي سيسهم بها العريس، وهي مساوية في القيمة لما قدمته عائلة العروس. ومصطلحات مثل عقد

المهر المحدد ***Proikosymbolion*** يكتب بتعبيرات لا لبس فيها في وثيقة إيطالية شمالية تعود إلى ١٠٩٧.[٢١] فوالدة العروس (ربما) أوفت بالتزام ابنتها الفارانا ***Alpharana*** بمنح العريس مهرًا ***antiproikion*** مكونًا من تجهيزات للمنزل تشمل سريرًا بالوسائد، ومنحت ابنتها مهرًا ***(Prix, Proix or proika)*** يتكون من جهاز العروس وحصة من ممتلكات العائلة. وعلى الجانب الذكوري، أعد باسيل ***Basil***، شقيق العريس جون ***John***، ثلاثة أجزاء متميزة إسهامًا منه في الزواج وهي: هدايا الخطبة ***progamaia dorea***، من حصة جون في أملاك العائلة، وثمن العروس ***theoretron or hypobolon*** (وتسمى ***theorethron***) وقطعتان من الأرض في كالفاروس ***Calavros***، وهدايا شخصية، وملابس وأحذية ومجوهرات. ومن كل ذلك كان لفارنا الهيمنة الكاملة على الجزء الذي آل إليها من جانب الأم، وكذلك هدايا باسل الشخصية فقط، رغم أن ثمن العروس ربما كان باسمها. وما آل لجون يؤول لها بعد وفاته. وبهذا المعنى فإن عقد المهر لا بد أن ينظر إليه باعتباره تأمينًا لحد ما ضد الفقر بسبب حرمانها من والديها أكثر من كونها توريثًا ونقلاً لملكية لأنثى[٢٢]. وهناك مرسوم سابق هَشٌ تمامًا على نفس غرار ما سبق، عدا أن والد العريس تعهد بدفع عملات ذهبية وربع أملاكه التي يحتفظ بها حتى في وفاته. [٢٣] ومثل هذه الترتيبات لنقل الثروة الشرعي، والتي تكون فقط بعد وفاة الواهب لها تعد سمة قياسية في مثل هذه القوانين الشرعية وتؤكد على الطبيعة الثابتة للتحالف الوثيق بين العائلات.

وبناء على ذلك فإن الزوجة الشابة تمنح الضروريات الأساسية من خزانة ثياب، ومستلـزمات المنـزل والمنقولات، والتي توصي بها – بدورها – لأطفالها أو لأي شخص آخر، ويدير زوجها الأملاك التي أصبحت ملك الزوجين مسترشدًا بسلسلة من الأحكام الشرعية لمنعه بكل الطرق من بخس قيمة الأرض والبضائع التي قدمت كمهر. وهذه الحماية القانونية تتجسد في أن موظفي الدويلة لن يجردوا

امرأة من مهرها حتى ولو كان بهدف دفع ديون الزوج. ويوجد حالات حاولوا فيها إقناع المرأة بالموافقة على مثل هذا العمل، مما يحرمها ويجردها من إرثها – وفي كثير من الحالات، مع ذلك، فإن الانتقال النظامي للإرث من جهة الأم من جيل للجيل الذي يليه كان يتم في هدوء، وفي حالة واحدة منعت إحدى السيدات من وهب كل أملاكها للدير؛ لأن ذلك سيجعلها تترك أولادها يتامى معدمين. وذُكر الإرث من ناحية الأم تحديدًا ***Tors mertcois autes pragmasi*** كشيء لا يجب أن تحرم منه البنت(٢٤).

ومن خلال قليل من الوصايا التي أوقفتها سيدات بيزنطيات، يمكن للمرء أن يتتبع نفس المزيج من التأثيرات الشخصية، والملكيات التي مُنحت أو ورثت في الزواج. وتكشف وثيقة غير مؤرخة تعود للقرن الحادي عشر عن آخر آمال سيريكا ***Serika*** ابنة مافروس ***Mavros*** من **قلعة ستيلو** ***Stilo*** في كالاباريا ***Calabria***(٢٥). ويبدو أنها لم ترزق بأولاد، وتعيش وحيدة منذ وفاة زوجها وشقيقها وتوصي سيريكا بكل ممتلكاتها، المنقولة والثابتة، في ستيلو وداخل القلعة لسيدة تدعى هيلين ***Helen***، زوجة جون، الذي حصل أيضًا على عشرين عملة ذهبية ***nomismata*** ونصف ثروة سيريكا الشخصية ونصف ثروة زوجها الراحل.

والمؤن الباقية تؤول لعبدها بيتزولوس ***Pitzoulos*** الذي سيحرر من العبودية ويعامل كمواطن بيزنطي ***Polites Romaion***. وكتب الوصية الراهب إيستاثيوس ***Eustathios*** وشهد عليها العديد من المواطنين المحليين، وأخيرًا وقعت سيريكا بيدها(٢٦). وعلى طرفي نقيض نجد وصية من تارينتو ***Tarento*** التي تعود لعام ١٠٤٤، وفيها القائمة التي وضعت فيها التوزيع المفصل لكل غرض تملكه جيما ***Gemma***، أرملة نيكيفوريوس ***Nikephoros*** موظف محلي والقيم على السجلات(٢٧). والمستفيد الرئيسي من الوصية كنيسة القديس باثولوميو ***Batholomew***، وحصل أولاد

أشقائها وشقيقاتها على حصة ضخمة من ثروتها الضخمة، ومنحت العديد من الخدم، ذكورًا وإناثا، البيوت التي يقطنونها وحقول الكروم، وأرضًا أخرى، وكذلك بعض متعلقاتها الشخصية. وواضح أن جيما كانت مالكة لضيعة تدار جيدًا يتناثر عليها الأكواخ والحقول المزروعة كرومًا، كما كانت تملك جرارًا وأواني من المفترض أنها كانت تستخدم لصنع الخمر ونقله، وتملك مواشي ودواجن ودوابٌ، وحقولاً للحبوب، وخرافًا، (هذا إذا لم تكن خيوط الصوف التي نسجت منها ستائر للكنيسة من غير خرافها) وفرنًا للطهي. أما ابن شقيقها المفضل، ليو ***Leo*** فقد عُين وصيًا على ضيعتها وخصص له منزل العائلة القديم، ولم تسجل نصف أملاكها المتناثرة، مثل طبق غير عادي (***le kanes***) ومنضدة وقدحين، حيث استخدموا في توزيع الحنطة على المؤمنين في الأسبوع الأول من الصوم الكبير ***Lent***. ومنحت عبدة وتدعى ريسا ***Risa*** ملكية دائمة لمنزل كانت تعيش فيه كإرث لها، وكذلك مُنحت حقلاً للكرم[٢٨]. وسيدة أخرى ستحرر من العبودية بعيد موت سيدتها جيما ***Gemma*** وستمنح السرير الذي تنام عليه، وأربعة مكاييل من الحبوب من الحصاد التالي. ووهبت خادمتين أُخريين تصريحًا بالإقامة في الكوخين اللذين يعيشان بالفعل فيهما حتى وفاتهما، واحدة منهما تدعى أوليتا ***Oulita***، وتسلمت أيضًا صندوقًا كبيرًا لحفظ النفائس وكرسيا بلا ظهر وذراعين، وستباع عدة قطع من الأثاث وكذلك بعض الكروم، وحماران وعدد غير معلوم من الماشية وسيقسم ثمنها بين الفقراء والراهبات، وكلها بهدف تحقيق الخلاص لروح هذه السيدة الكريمة، ولم تُذكر ملابسها ومجوهراتها وشراشف سريرها فقط في هذه الوصيــة التي كــانت علــى شكل قائمة طويلة[٢٩]. وفيما بعد قرر أحد أبناء شقيقها – ويدعى جينيسوس ***Genesios***– أن يلتحق بدير القديس باثولوميو، وكتب وصيته الخاصة التي تحتوي على العديد من هبات جيما له. وما زال هناك أوجه للتطابق بين الوصيتين بعد مرور أربعين عامًا على وصيتها؛ أي عام ١٠٨٦، وبها تعديل لما أوصى به جينيسيوس من تحويل ملكيته[٣٠].

ومن الواضح أن كُلاًّ من المهرين والوصيتين لهما أهمية أكبر عندما يتضمنان كميّات أكبر وقدرًا أكبر من البضائع. ومن المحتمل أنه يوجد مثل هذه الوصايا في أعلى سلم المجتمع البيزنطي أكثر منه في طبقة الفقراء، ولكن حتى في العائلات الأكثر وضاعة وضِعة حاولوا أن يمنحوا أولادهم الضروريات اللازمة لتأسيس منازلهم، وكانت النسوة تأمل مرارًا وتكرارًا أن يهبن زنارهن الصوفية وأوشحتهن وأدوات معينة من مطابخهن لأقاربهن من الإناث. ومن بين النساء اللاتي عرفن كيف يستخدمن الوثائق المكتوبة، كالوصايا، نجد أنه كان ثمة وعي بالحقوق الأنثوية في القانون والقضاء. ومع ذلك فإن من غير المألوف أن تَجُر النساء أشقاءهن للمحاكم، كما فعلت ثيودوت ***Theodote*** عام ١٠٩٣. [٣١] فقد أعلنت ثيودوت "أن أبي، ويدعى كاناديوس ***Cannadeos***، احتفظ بهذه الأراضي وامتلكها بوصفه سيدًا ومالكًا، ثم وهبني إيّاها كمهر لي (***Proix***)"، وأحضرت شهودًا من ذوي الخبرة لدعم ادعائها، منهم الأبرشية المحلية، ومسميريوس ***Mesemerios***، وماليوس ***Maleinos*** وموظف عسكري ***Protospatharios***، وأرمينون ***Erminnon*** وقادة آخرون ***archonetes*** من ستيلو ***Stilo***[٣٢]. وبمجرد أن أقسموا بصوت واحد "أقول الحقيقة وبصراحة، أن والد يثودوت أوصى لها فعلاً بالأراضي الكائنة في بيليكينوس ***Pilikkeanos***" سقط ادعاء أشقائها بحقهم فيها. وقضت المحكمة برد الأرض لثيودوت وأختها وأن أشقاءهما قد اغتصبوا هذه الأراضي بشكل غير قانوني. ويمكن مقارنة هذه المبادرة بأخرى رصدت في وثيقة إيطالية شمالية، حيث سجلت الفارانا***Alpharana***، أرملة القاضي الملكي لباري ***Bari*** ويدعى بيتريوس ***Petrus*** وصيتها[٣٣]. وهي تتخذ خطوة لقراءة الوصية على الملأ بعد وفاته أحد عشر عامًا لتؤكد على وضعها كوصي (***epitropissaK***)، ولها السلطة المطلقة على ولديها وابنتيها الذين يمكن أن يحصلوا على وهب للملكية مثل شقيقتهم الأكبر سنًّا،

وتؤكد كذلك على سلطتها المطلقة، على كل أملاك العائلة. ومن المفترض أن الذكور حاولوا التململ من سيطرتها، وكانوا في حاجة لتذكيرهم بحقوقها الشرعية عليهم حتى يبلغوا. وكان زوجها بيتريوس قد اشترط أن تكون لزوجته ما كان له من هيمنة وتحكم وسيطرة على كل شيء.

وهاتان الحالتان تقدمان مثالين لامرأتين من المقاطعة نفسها باعتبارهما مالكتين لضياع مستقلة، تدافعان عن ادعائهما في المحاكم القانونية في أستيلو وباري ضد أي خرق للقانون يقوم به ذكور من الأقارب. وحادثة أخرى أكثر شيوعًا، وهي ظهور امرأة في صحبة زوجها أو ذكر آخر من أفراد العائلة. وكما في جميع المجتمعات في العصور الوسطى، وحيث تعد ملكية الأرض مصدرًا رئيسيًا للثروة، كان تنازع أفراد العائلة على الإرث وتوزيع الممتلكات شائعًا. ورغم أنه كان للنساء حقوق شرعية. نادرًا ما استطعن أن يمارسن هذه الحقوق بفاعلية. وأكثر الوسائل استخدامًا لتجنب الشجار والنزاعات ولضمان هيمنة الإناث على ما يملكن هي أن يجعلن من القريب من الدرجة الأولى (أب، أخ، زوج) شهودًا على أي تبديل أو تغير في ملكية الأراضي الخاصة بالعائلة. ويُضرب مثل أقدم زمنيًا على ذلك من خلال أول وثيقة في سجلات المحفوظات الضخمة في دير أثونايت ***Athonite*** في لفارا ***Lavra*** والذي يعود تاريخه إلى ١٤ مارس عام ٨٩٧[٣٤]. وفي هذه الوثيقة نجد عائلة تزاجاستس ***Tzagastes*** التي تقودها أرملة تدعى جورجيًا ***Georigia***، تبيع أربع قطع منفصلة من الأراضي لإثيمويوس ***Euthymois***، رئيس دير القديس أندرو ***St – Andrew*** في بيريستيريا ***Peristerai***. وواحدة من هذه القطع الأربعة توجد في بيسون ***Pisson***، شرق ثيسالونايك ***Thessalonike*** وعليها منزل، وبئر مياه، ومزرعة كروم ملحق بها معصرة، والأخرى عليها طاحونة.

وتعاون أولاد جورجيا السبعة في هذا البيع وفي عتق عبد لديهم، يدعى جورج *George* الذي وُهب إرثًا، ومن بين الأبناء الستة يوجد راهبان، وماريا الابنة الوحيدة كانت راهبة، وأضاف ابنان آخران بندا لوصيتهما بمنح أثيمويوس حقل كروم فسيحًا بمدخله كانوا قد ورثوه عن أبيهم. وتوضح هذه الوثيقة واحدًا من الأدوار الرئيسية التي لعبتها النساء في المجتمع البيزنطي: الانتقال الشرعي للملكية. وكما في مناطق أخرى في عالم العصور الوسطى، شرقًا وغربًا، لعبت المرأة دورًا مهمًّا في زيادة ثروة العائلة، وتوزيعها بالوصية أو الوَهب. ولتحليل مدى عظم هذا الدور، لا بد أن نميز بين هذه الصكوك كما يوردها أحدهم، حيث تبادر المرأة بمنشط شرعي (سواء بمفردها، أو في صحبة أولادها)، وتلك المناشط التي تقوم فيها امرأة بمرافقة زوجها أو بعض من أقاربها الذكور البالغين الذين يعكسون – بجلاء – المبادرة الذكورية التي لا تتم إلا بموافقة النساء[٣٥].

وكمثال على نوع البحث الذي يجِب أن يتم قبل أن نحدد درجة معينة للاستقلال الأنثوي في هذه الأمور، نقدم تلخيصًا لمسح مختصر لواحدة من الوثائق الشرعية الشخصية[٣٦]. فمن بين خمس وسبعين وثيقة جميعها ترجع إلى القرن الحادي عشر ذكرت أربع عشرة وثيقة فقط السيدات بوصفهن وكيلات (٢٥%)، وست مبادرات منها فقط قامت بها النساء (١٥ %).

والحالات الست هذه، والتي تعكس النشاط الشرعي المستقل للنساء، تشكل ما يلي: لجوء إحدى السيدات إلى المحكمة لتقاضي أشقائها (وهذه حالة ثيودوت التي تعرضنا لها آنفًا)[٣٧]. حالة بيع واحدة تمت من قبل أرملة للدير، وقطعة أرض أخرى وهبتها له امرأة عزباء تدعى ياكينث *Yakinthe*، بشرط أن تدفن بالضرب من الكنيسة[٣٨]. وثلاث منح أخرى تبرعت بها أرملتان، وكذلك امرأة

أخرى غير متزوجة كانت راهبة أيضًا(٣٩). وتتبرع واحدة من الأرامـــل وهي راهبة تدعى هيلين *Helen* لدير المُقدسة ترينيتي *The holy Trinity*، بقلعة ساليرنو *Salerno* بمؤسسة عائلتها الرهبانية بكل ما تملك من أرض وكروم وماشية. ووافقت ابنتها ميليتو *Meleto* وابنها إيستاثيوس *Eustathios* وزوجته بمنح هذا الوَهب الضخم، ويشهد على الوثيقة أيضًا اثنان من أقارب هيلين الذكور، وهما إيثيموس أجنارريسيس *Euthymios agkenarisis* (من جانب عائلتها) ونيكوليوس مارافيلياس *Nikolaos maravilias* (من جانب زوجها)(٤٠). ومَنحت أرملة تدعى دومنا *Domna* هبة أكثر تواضعًا حيث أوصت بأرض ورثتها من والديها لكنيسة رهبانية مختلفة تكفيرًا عن ذنوبها(٤١). ومرة أخرى حضر قريبان، ذكران، للتصديق على هذا الصك، والحقيقة أن اسمي عائليتهما لم يذكرا، يشير إلى أنهما ربما ينتميان لشريحة اجتماعية أقل مقامًا وهيبة من عائلة الراهبة هيلين.

وبنـــاء علـــى هذا الفحص المدقق جدًّا لهذه الوثائق يتضح أن عددًا لا بأس به من النساء اخترن أن يقدمن ممتلكاتهن للكنيسة على حساب أسرهن. وطبيعة التوثيق الذي استقت في الأساس من سجل محفوظات الدير تدعم بوضوح هذا الانطباع، ولكنها تكشف أيضًا عن موافقة العائلة على مثل هذه الائتلافات والدعم بهدف تحقيق نوع محدد من التحفيز. فليو *leo* وابن أخيها نيكولاس بورتاريتس *Nikolaos portarites* تعهدا بأن هبة الأرض ستكون تكفيرًا للذنوب التي اقترفها والداهما وبسبب ذنوبهما هما أنفسهما، ليا ونيكولاس، ولخلاص أرواحهم جميعًا(٤٢). وفي وثائق سجلت عام ١٠١٢ و ١٠١٦ منحت جليكيريا *Glykeria* كل

ما تملك على جزيرة سيكروس ***Skyros*** لوالدها الروحي، أو إستراتيوس ***Eustratios*** الذي كان راهبًا، وفيما بعد أصبح رئيس دير لافارا[٤٣] ***lavara***، وما تلقته من دعم ومساعدة من إستراتيوس منذ وفاة زوجها، وما مرت به من ظروف بعدها، جعلها على خلاف مع الأبرشية المحلية التي تتبع لها، مما يجعل الراهب يستحق الهبة من وجهة نظرها، ولكنها توقعت أيضًا أن تحصد فوائد روحية من تلازمهما الوثيق. وبالمثل قام زوجان لا ينجبان بالتبرع بأرض للافارا باعتبارهما من أبناء الدير، ومن ثم قاما بتحويل عقمهما بأن يصبحا من أبناء مؤسسة دينية مميزة[٤٤].

وهذا الافتراض الذي لا ينحصر بالتأكيد في النساء فقط، وفحواه أن الوصايا الخيرية لصالح الكنيسة وسعت نطاق التقدم على المستوى الروحي بالنسبة للمتبرع، فاستشرت في المجتمع البيزنطي، ولكنها ربما لاقت قبولاً خاصًا بالنسبة لهؤلاء اللاتي تعد قدرتهن على تنظيم حياتهن والسيطرة عليها - في الحقيقة - محدودة للغاية. ويبدو أن هذا انتشر بشكل مطرد عبر المجتمع، رغم أن الأدلة التي لدينا استقيت تلقائيًا وبشكل كبير من الشرائح الأكثر ثراء وغنى والتي استحقت هباتها أن تذكر وتُسجل وتُوثق. وليس هناك ثمة شك في أن هؤلاء النسوة المالكات للثروات كان بإمكانهن نقل ملكياتهن وإرثهن إلى آخرين، وأن هذا مجال مثمر للعمل المستقبلي المتعلق بأدوارهن الاقتصادية والاجتماعية.

والسبيل الأخير الذي سنتتبعه هو تأثير الديانة المسيحية ومردودها على المرأة البيزنطية؛ لأنهن في ظل الدين يَتَمَكَّنَّ من تحديد أكثر دقة وإحكامًا لمشاعرهن الذاتية. وفي التزامهن بالديانة بالمسيحية يمكن للمرء أن يأخذ انطباعًا عن القوة الدافعة الأنثوية وعن شيء له نسب خطورة كامنة. ورغم الافتراض بأن النظام الرهباني المسيحي الأقدم كان منشطًا ذكوريًا على وجه الحصر أو القصر، وأن النساء أسهمن في حركة الانسحاب من العالم وعيش حياة تبتل وعزوبية،

ومثل هؤلاء الذكور الشباب الذين فروا من الزواج المعد لهم أو أعلنوا إمساكهم عن كل أنواع الاتصال الجسدي في ليلة زواجهم، رأت بعض الإناث أن التزامهن بالإيمان هو بديل عن الزواج – وقلة منهن ربما استطعن الإصرار على رفض هذا الدور الأنثوي، ولكن بعضهن نجحن وذكرن بالإجلال في الأبوكريفا(*) وسير القديسين وفي القصص الأخلاقية، مثل تلك التي جمعها جون موستشوش ***John Moschos***(٤٥). وعنصر التزي بزي الحريم الذي يتخلل هذا الأدب غالبًا يصرف الانتباه عن حقيقة أساسية وواضحة جدًّا، مفادها أن هذه الكسوة، وهي أكثر من كونها بنية جسدية، يُعرف بها الشخص. والراهب يتخفى بمساعدة النساء اللاتي يقدرن أن يجعلنه يمر بوصفه مخصيًّا مسموحًا له بأن يتظاهر بالقداسة التي تحميها وتحافظ عليها السلطات الكهنوتية الذكورية للذكور فقط. وبالنسبة لآباء الكنيسة فإن الفكرة المجردة عن المرأة المقدسة تحمل تناقضًا تعبيريًّا، حيث إن النساء لا يستطعن بلوغ هذا المقصد إلا بالتنكر في زي الذكور. ولكن وجود شهداء إناث بذلن حياتهن في سبيل الدين يجعل من هؤلاء النسوة مثالاً يحتذى به. وفيما بعد، يبدو أن الكنيسة أدركت القوة الكامنة لِتَدَيُّن النساء المفرط، وذلك يخلق أساليب لتوجيهها بحيث تكون على وجه التخصيص أنماطًا من التعبيرات الأنثوية الخالصة. والكنيسة تدعم كنائس الرهبان، وتدعم تفاني الصبايا والأرامل في حياة التبتل، وذلك في مواجهة الضغوط الاجتماعية من أجل فرض الزواج عليهن، وتدعم ممارسة الزواج الروحي حيث يمكن للزوجين ألا يمارسا الحقوق الزوجية ويعيشا في اتحاد غير جسدي. وهذه التطورات فتحت للنساء إمكانات جديدة للتعبير عن الورع والطهارة الأنثوية داخل المجتمع وحتى داخل مؤسسة الزواج، وهي الإمكانات التي سرعان ما تم استغلالها.

(*) ***Apocryphal*** أربعة عشر سفرًا، يلحق أحيانًا بالعهد الجديد من الكتاب المقدس، ولكن البروتستانت لا يعترفون بصحتها. (المترجمة)

وتأثير التبتل المسيحي يمثل واحدًا من القوى الأكثر فاعلية التي تكمن وراء العمل بالمجتمعات البيزنطية، وهي تتجاوز محاولات الكنيسة للسيطرة عليها وتوجيهها، مُفْرِزة عددًا من الممارسات الروحية تدينها المؤسسات التشريعية من وقت لآخر. وإنكار الذات الأكثر تطرفًا وإفراطًا الذي يبديه رتل معين من الرهبان يرتبط لسوء الحظ بالتنسك المانوي(*) ***Manichaean*** الخاص بالجسد وبكل ما هو مادي، والذي يؤدي من وجهة نظر الكنيسة إلى البدع والهرطقة. وبالمثل، ولأن السيدات سعين إلى خلق أجواء تتسم بالاستقلال الذاتي في الحياة الروحية البيزنطية وذلك بتأسيس أديرة خاصة بهن، فإن الهيراركية الذكورية للكنيسة الأسقفية، أبدت اهتمامها بهذا الموضوع. ومنذ القرن السادس فإن الدور المؤسسي الوحيد الذي أتيح للنساء كان قيامهن بدور الشمامسة، وهو دور لم يكن له مغزى، ومثلت منازل الإناث وسيلة تمارس منها التفاني المسيحي بأسلوب صارم وقاسٍ، ويتطلب براعة وحذقًا. والالتحاق بكميونة دينية يضمن للمرأة درجة أعظم من السيطرة على شئونها أكثر من أي ممارسة روحية أخرى. ومن ثم فالدهشة بالكاد تصيبنا عندما نجد أن الكنيسة تحاول أن تصر على أن يكون للأبرشية المحلية الحق في التدخل في الرهبنة المحلية أو على أن يُعين الكاهن الذي يتم ترسيمه لإدارة الأسرار المقدسة من قبل الكنيسة.

والنساء اللاتي لديهن موارد كافية لبناء أديرتهن الخاصة كن قادرات في أغلب الأحوال على مقاومة مثل هذه الضغوط، ويستعن بطرق ما للإبقاء على هيمنتهن باعتبار أن المؤسسات أديرة. وعلى سبيل المثال نجد القديسة أنثوسا ***St. Anthousa*** تكرس نفسها لحياة العزوبية، بينما هي لم تزل في سن الشباب، وأقامت نذرًا لأبيها الروحي الذي وجهها على طريق الهداية بأن تكرس مؤسستها للسيدة العذراء ***Virgin***. والمؤسسة بنيت على جزيرة في بحيرة دافنيوسياس ***Daphnousias*** في منتصف القرن الثامن، وهذا يعني أنها بنيت في عهد اضطهاد

(*) المانوي: أحد أتباع ماني الفارسي، والمؤمن بعقيدة دينية ثنوية. (المترجمة)

المناوئين للمعتقدات والمؤسسات الدينية التقليدية. وفيما بعد شيدت أنثوسا ديرًا للذكور على شاطئ البحيرة وقامت بإدارته أيضًا، وفي الديرين النسائي والذكوري تم الحفاظ على عادة تبجيل الأيقونات(٤٦). وفي حالة هذين الديرين وأديرة أخرى من المتعذر اقتفاء أثر تاريخهم لأكثر من عدة أجيال قليلة، يبدو أننا نتعامل مع تعبيرات عفوية لممارسة العزوبية أو التبتل. وعلى عكس المؤسسات الملكية في القسطنطينية، والنزل الرئيسية في ماوس آثوس، ***Mouth Athos***، لم تقاوم رُخص تأسيسها الزمن وبُليت ***Typika***، ومن ثم لا يوجد دليل على نسبة انتشارهم بوصفهم مؤسسات وإدارات. وربما تم تجهيزهم لإيواء عدد غفير من الناس أو للتعامل مع الاحتياجات الطبية الشعبية، ولكنها خلقت تركيزًا على الزهد الأنثوي، وجذبت النساء لهم لدوافع شتى.

وبالنسبة للقديسة مارثا على سبيل المثال، فإن رهبانية العذراء في مونيفاسيا ***Monemvasia*** كانت ملاذًا تلجأ إليه، ربما في وقت مبكر جدًّا من حياتها. وكانت تعاني من النزيف الدائم الذي لا بد أنه قلل بشكل خطير فرصها لعيش حياة طبيعية. ومما بلغنا عن القرن العاشر علمنا أن الراهبات يتغنين بخدمتهن لأنفسهن، وكان لديهن خدم يقدم لهن المساعدة في إدارة المنزل. وحدث أن شُفيت مارثا من نزيفها بمعجزة خارقة على يد المبشر البروتستانتي(*) القديس جون ***St. john***، وكان قد تراءى لها في رؤية رأتها: بدا لها أنه يرتدي زي راهب يقدس ويترأس قداسًا للراهبات. وكان جون في ذلك الحين، بعيدًا جدًّا في تيسيالونايك، فأدركت مارثا أنها إحدى الإشارات الإعجازية في تلك الرؤية(٤٧).

أما القديسة ثيودورا في تيسيالونايك فإن وجود الرهبنة المحلية دعمت إصرارها على ألا تتزوج مرة أخرى بعد وفاة زوجها، بل قامت ببيع خاصتها وأعتقت كل عبيدها عدا ثلاثة كانوا يقومون على خدمتها في منزلها، وتنازلت عن

(*) ***Evangelist*** المبشر البروتستانتي وأحد مؤلفي الأناجيل الأربعة. (المترجمة)

ثلثيْ ثروتها وقدمت الباقية للكميونة التي تتبعها(٤٨). ونجد أن مقاومة الضغوط الأبوية من أجل الزواج لا بد أنها كانت على وجه الخصوص معضلة بالنسبة للورثة من الإناث، وهناك دليل معقول على رفضهن المطلق للتخلي عن استقلالهن المادي والمعنوي استتبع تحولهن لأرامل. ولم يدخل جميعهن الأديرة، وإنما كَرست البعض منهن ذواتهن للأعمال الخيرية، والعناية بالفقراء، وبناء التكايا(*) وإيقاف الأموال للكنائس(٤٩)، وفي مقاومتهن للزواج مرة أخرى، تقدم الكنيسة للأرامل الدعم بالإصرار على قدسية الزواج بوصفه رباطًا مقدسًا ملزمًا مدى الحياة. ولأن الخدمات المدنية للزواج لم تعد شرعية ولا مرعية ولا معمولاً بها مع حلول القرن التاسع، وربما صاحبت المراسم التشريعية الكَنَسِية معظم الزيجات لقرون قبل هذه المرحلة، ودعمت السلطة التشريعية الكَنَسِية الوضع الاجتماعي للأرملة النقية والأرمل النقي بحيث يتبوآ وضعًا أعلى - إلى حد ما من الآخرين. وهذا الثُقل الإضافي للقانون الكنسي أكد على عدم جواز الزواج الثاني والثالث وساعد في حصول النساء على استقلاليتهن التي سُلبت منهن ودعم النسوة اللاتي اخترن البقاء عازبات دون زواج.

وبينما تَبنى بعض الأزواج والزوجات الزواج الروحي بعد ميلاد أطفالهن، ومارسوا عفة فرضوها على أنفسهم (انظر هارفي هذا الجزء)، قرر آخرون أن يلتحقوا بالمؤسسات الرهبانية، واتخذ والدا القديسة ثيودورا هذا الإجراء(٥٠). وربما كان هذا الأمر مقصورًا على القلة الثرية التي كان بمقدورها الوفاء باحتياجات أطفالهم، وكذلك أخذ حصة من إرث العائلة للانتفاع به في حياتهم. وبينما لم يكن واضحًا إذا ما كانت النسوة اللاتي لا يملكن موارد مادية هل يمكنهن إيمانهن الراسخ واقتناعهن من الالتحاق بهذه الأديرة وهذه الدور أم لا، فإننا نجد أن الأديرة

(*) ***Hospices***، نزل للمسافرين أو الفقراء تتفق عليه منظمة دينية. (المترجمة)

التي بنيت من رعوس أموال ربما حدث من استقطابهم، لأن المتوقع أن تضيف الراهبة(*) قبل تثبيتها إلى موارد المنظمة. وعلى النقيض فإن الدور الريفية الأقل تنظيمًا، والمعروف عن تاريخها أنه متناثر ومتقطع وغير مترابط، ربما أعدت لقبول هؤلاء النسوة اللاتي لا يملكن موارد مادية، ولكنهن أثبتن التزامًا حقيقيًا أصيلاً بحياة الرهبنة. وفي حالة السيدات المتزوجات اللاتي فررن إلى الأديرة للهروب من عائلاتهن، فإن ثمة قانونًا بالقرن الحادي عشر ألزمهن بالخضوع لفترة اختبار تبلغ ستة أشهر قبل قبول نذورهن، وبضرورة السماح لأزواجهن برؤيتهن قبل اتخاذ الخطوة النهائية، وإذا بقين حتى ذلك الحين على استرسالهن في الرهبنة لا بد أن تُسلم لهن مهورهن لتكون رأس مال يبدأن به حياتهن الجديدة في الرهبانية(٥١). ويبدو أن ذلك يدعم الفرض القائل بأن النساء اللاتي يملكن ثروات كانت تلك الدور تتوقع منهن وهب بعض من هذه الثروات لها كشرط لقبولهن فيها.

ولوضع قائمة من الدوافع المختلفة التي ربما قادت النساء للالتحاق بالأديرة، من المهم ألا نتغاضى عن المسلك الإكراهي واللاطوعي الذي فرض على النساء اللاتي أدينت بالزنا والعهر وبجرائم أخرى كي ينضممن لهذه المؤسسات. فمنذ القرن التاسع فصاعدًا كانت الممارسة التقليدية قد سنت بوصفها قانونًا شرعيًا، فكان لا بد من إرسال هؤلاء السيدات إلى الأديرة حيث يمكن للنماذج المشرقة من النساء المسيحيات الموجودات هناك باختيارهن أن يؤثرن عليهن إلى الأفضل. وربما يُجبرن على القيام بأكثر المهام إذلالاً في الكميونة، وتحت رقابة صارمة ودون أدنى أمل في العتق منها(٥٢). والتحسن الوحيد في وضعهن ربما ينبثق من التحول المخلص النابع من القلب إلى حياة العزوبية، ولكن ذلك لم يسجل. ويقينًا، فإن إصرارًا مناقضًا على التحرر مما كانت في الواقع سجونًا للنساء، يبدو أنه كان رد فعل طبيعي من نسوة شُدت عليهن القيود.

(*) *novice* الراهب أو الراهبة قبل التثبيت. (المترجمة)

والنموذج الأمثل للقداسة، والعذرية، والعفة والحياة العملية للراهبات العازبات يرجع إلى طوائف دينية بيزنطية معينة: طائفة السيدة العذراء (التي تطورت تدريجيًّا منذ وقت مجلس إيفيوس ***(431. Ephesos)*** وطائفة تقديس الأيقونات[٥٣]. واكتسبت هاتان الطائفتان مكانة راسخة في الحياة الدينية البيزنطية في بداية القرن السابع، ولم تقتصر الطائفتان كلتاهما على النساء فقط. وبينما كان لتبجيل الأيقونات أهمية خاصة بالنسبة للنساء[٥٤]، فإن العلاقة بين الورع الأنثوي[٥٥] وطائفة السيدة العذراء كانت تثير إشكاليّات. وبالكاد توجد أدلة ضعيفة في الإنجيل عن السلطة النافذة للسيدة العذراء، وأسست هذه الطائفة من قبل علماء باللاهوت. (ويشك المرء) في أنها أسست بسبب التفاوت الشائع لخلق نوع مستحدث من القدسية والورع المؤنث[٥٦] – وهذا يثري نموذجًا من العفة الشاملة والعذرية والقدسية في ثوب ذي علاقة بالأم، ويقدم سيدات يستطعن تبرير النموذج الجديد للأنوثة المسيحية وصفاتها وخصائصها المميزة. ولأسباب تتعلق بتقليد السيدة العذراء، يمكن للسيدات أن يبررن إسهامهن في حياة الكنيسة. ولكن الطائفة الدينية الجديدة أكدت على دور القضاء والقدر بالنسبة لهؤلاء اللاتي فشلن في التعايش وفق وصاياها وتعاليمها الأخلاقية، وقويت شوكة إدانة الكراهية القديمة الأزل[*] للنساء مثل حواء، وأُجبرت الأغلبية على قبول هذه الثنائية، رغم أن قلة من السيدات ربما نجحن في التملص من هذه الحياة الروتينية التي تشمل الزواج والإنجاب، وذلك بالإعلان عن التزامهن المستقيم والمبجل لحياة العزوبية، فإن أخريات تفوقهن عددًا تتعرض لاضطهاد أكبر؛ لأنهن كن تجسيدًا غير قابل للتغيير وشق عصا الطاعة، والجشع، وكل الرزايّا والموبقات التي جلبتها حواء للعالم.

وبينما لا يوجد شك في الانتشار الخبيث لهذه الطائفة الدينية وموقعها المركزي في الكنيسة البيزنطية مع حلول القرن السابع عشر، فإن آلية نموها

(*) Misogyny ، بُغض المرأة، والنظر إليها باحتقار شديد، وربما اقترن بتشكيلة واسعة من البُغض والمقت والاضطهاد. (المترجمة)

وتطورها غير واضحة. ويمكن هنا أن نضع ثلاثة فروض: الأول أنها تمثل تطورًا لاهوتيًا بحتًا يعزى إلى الجدل المطول عن طبيعة أو طبائع السيد المسيح. والثاني أنها ارتقت على وجه الحصر على طريق هيراركي الكنيسة الذكوري الذي يهدف لخلق نموذج مقبول من النقاء الأنثوي.

وطبقًا للحالة السابقة فإن هذه الطائفة تكون قد أعدت لإشباع حاجة كنسية. والفرض الثالث هو أنها حظيت بمناصرة السيدات التي كانت أدوارهن المؤسساتية داخل الكنيسة محدودة وفي أضيق نطاق واللاتي كن في حاجة إلى مخرج ينفذن منه، ويحتجن لاعتراف بإيمانهن المسيحي الراسخ. والتفاني المثابر لزوجات الأباطرة من بيولتشيريا ***Pulcheria*** وأيدوكيا ***Eudokia*** لصوفيا ***Sophia*** في أواخر القرن السادس ولطائفة السيدة العذراء لابد أنه كان تفانيًا مهمًا جدًا في دعم الطائفة. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإن التطوير مَثَّل ضغطًا من خارج البنية التنظيمية للكنيسة، والتي أدمجت بوصفها وسيلة لتوجيه التقوى والولاء الأنثوي.

وربما تسهم الفروض الثلاثة في شرح هذه العملية المعقدة والتي أسفرت عن إدماج المتطوعات الإناث داخل التنظيم المؤسساتي(*) وإلا استبعدت، بينما مدت النساء بوسائل للعيش صالحة للتطبيق والبقاء ليعبرن عن إيمانهن، وليقدمن صورة لرجال الكنيسة عن الورع الأنثوي تستحق الاحترام والتبجيل. ومع ذلك، وبعد تأسيسها، أصبحت طائفة السيدة العذراء علامة بارزة وثابتة من معالم الكنيسة البيزنطية، واكتسبت مشايعة وولاء بين طوائف النساء من شرائح المجتمع البيزنطي كافة.

(*) ***institutionalization***، تلك الدرجة من التعود على روتين إحدى المؤسسات أو النظم التي من شأنها أن تجعل المرء مهتمًا بها أو قلقًا عليها، بل غير قادر على العيش خارجها، وهي عملية وضع أحد الأشخاص مؤسسة ما لغرض إصلاحي أو علاجي، وتكيف هذا الشخص بأنماط السلوك المميزة لهذا التنظيم أو المؤسسة. (المترجمة)

وفي تتبع هذه المحاولة لتحديد تأثير النساء البيزنطيات من الضروري أن نؤكد على الطبيعة العسكرية لبيئتهن، والتي تفرض بشكل واضح قيودًا واسعة على مناشطهن، ولكن، على النقيض من وضع نظرائهن في البلدان الإسلامية والغرب أوربية، فإن هناك عوامل محددة في السياق البيزنطي سمحت بأشكال معينة من التعبير عن الذات، وبوراثة العادات والتقاليد الحضرية، فالدخول إلى الوثائق المدونة والمحاكم القانونية، ونماذج التنحية العنصرية وتأثير الخصيان، جميعها فصلت المرأة البيزنطية عن معاصريها.

وحتى النساء الفقيرات اللاتي لم يحصلن على قدر من التعليم واللاتي أجبرن على العمل استطعن الإسهام في الأسواق الخيرية مثل تلك التي تقام في عيد القديس جون في إيفيوس وعيد القديس ديميتريوس في ثيسيالونايك. وتغيير وضعهن في بداية العهد البيزنطي بما يعكس الانكماش الاقتصادي في بداية القرنين السابع عشر والثامن عشر، وما استتبعه من تضخم للنقد المتداول والرخاء الاقتصادي، وكذلك تطور أشكال جديدة من المؤسسات المسيحية[٥٧]. وعلى الصعيد السياسي كان للنساء على الأرجح تأثير قليل مستمد من قرابتهن للذكور في السلطة، ولكن على الصعيد الثقافي لعبن دورًا مهمًا ليس على الصعيد العائلي فحسب ولكن في حياة الكنيسة أيضًا.

ونحن نحتفظ بهذه الانطباعات في عقولنا، من المثير أن نعود إلى طرح سؤال عن هؤلاء النساء الاستثنائيات، مثل ثيودورا التي حققت من النفوذ الشيء الكثير. وجميعهن تقريبًا اكتسبن هذه السلطة بالزواج من أباطرة الإمبراطوريات وبعد أن يصبحن أمهات للأمراء الملكيين. وهذا يعني أنهن دخيلات وغريبات على الجماعة، أي لم يولدن "في اللون الأرجواني" (إشارة إلى الغرفة الأرجوانية حيث تضع زوجات الأباطرة أطفالهن ومن ثم يمنحن الأبناء أوراق اعتماد ملكية). وعلى

النقيض نجد أن الأميرات اللاتي ولدن في الغرفة الأرجوانية قد يضحى بهن لصالح مصاهرات بين السلالات الحاكمة التي غالبًا تبعدهن عن بيزنطة والبلاط الملكي. ولم تتأهل الإمبراطورة ثيودورا في القرن السادس، ولا إريني في القـــرن الثامن ولا ثيودورا الثانية في القرن التاسع في طفولتهن كي يلعبن هذا الدور الملوكي الموقر ***Augusta*** الذي ألقي به على عاتقهن جميعًا بالزواج. ولكن وضع مرافقة الملك أو أرملته تطلب احترامًا يبلغ درجة أن نبذها خارج البلاط الملكي يندر جدًّا (رغم أن صوفيا ***Sophia***، زوجة جستنيان الثاني ***Justin II*** قد خذلها وحط قدرها خليفته تيبريوس ***Tiberius*** الثاني، ٥٧٨-٨٢). ويمكن أن يقذفن ويفترى عليهن ويساء فهم تصرفاتهن، وغالبًا توجه لهن الإدانة، ولكن نادرًا ما يُخلعن من دائرة تأثيرهن الكبيرة أو يجردن مما يتمتعن به من محسوبية، فهن يتخذن بانتظام قرارات حاسمة في أمر خلافة العرش وذلك باختيار زوجة أخرى تشارك في العرش بالطريقة الرومانية الخاصة باختيار زوجات الملوك، مثل بلوخيريا ***Plucheria*** وأريادين ***Ariadne*** (واستخدم إجراء مماثل، مصادفة، من قبل الملكة تيودولينا ***Theodolinda*** من لومباردس ***Lombards*** عام ٥٩٠)، أو لكونهن أوصياء على ملك قاصر. وفي أوائل العهد البيزنطي تم تجريب هذه الحقوق غير المحددة، ولكنهـــا مقبولة لحد ما، وتم هذا التجريب وهذه الممارسة على يد عدة نساء طموحات نابهات.

وكانت "إريني" و"ثيودورا" في القرن التاسع، على سبيل المثال، أرملتين مرتا بظروف سمحت لهما بأن تتوليا المُلك باعتبارهما وصيتين على ملوك قُصّر. وكلتاهما صكت صورة وجهها على عملة الإمبراطورية، وترأستا المجالس الكنسية، واحتفظتا بقدر كبير من استقلالهما، وذلك بعدم الزواج مرة أخرى، وذهبت إريني لأبعد من ذلك بإعفاء ابنها، الإمبراطور الراشد، من الحكم، وذلك بأن سلطت عليه من أعماه وجعله غير مؤهل لحكم الإمبراطورية. وعندما انفردت

بالحكم لخمس سنوات بمساعدة اثنين من الخصيان تآمرت لإحداث وقيعة بينهما، وبوصفها إمبراطورًا أوحد، فقد وقعت مرسومًا رسميًّا واحدًا على الأقل باسم باسيليــوس ***Basileus*** رغــم استخــدامها اســم أنثــى، وهو ماسيليا ***Basilissa*** (أو أوجوستا[*] ***Augusta***) على عملاتها[٥٨]. ولم تكن ثيودورا تتمتع بمثل هذا الطموح، فقد حكمت لصالح ابنها الصغير لمدة أربعة عشر عامًا حتى خلعها شقيقها. وفي ذلك الحين، رغم ذلك، تحكمت في المحاكم بمساعدة مستشار تثق به. وظهرت للعيان بعد ثماني سنوات من الالتزام بالرهبانية لتستعيد لقبا أوجوست، ومثل هذه المناصب في السلم الهيراركي الإمبراطوري كانت مهمة؛ لأنها تتضمن مراسم معينة، وأدوارًا جماهيرية في الأحداث الرئيسة في الحياة السياسية والكنسية بالإمبراطورية. وهن يتحكمن أيضًا في الموارد والمخصصات المالية والأزياء والخدم وجميعهن يرتبطن بالألقاب. وكل من إيريني وثيودورا وملكات أخريات أظهرن فهمًا وحذقًا واستيعابًا لكل هذه العناصر. وحتى لو أن هؤلاء النساء اللاتي يعتبرن استثناء لم يكن لديهن تأثير مباشر على الآخرين، فإن وجودهن وما حظين به من قبول لدى المجتمع البيزنطي كان مؤثرًا.

وبما أن بعض النساء تمكن من إحراز سلطات مطلقة، حتى في الحياة والموت، حتى إن ذكراهن خلدت باعتبارهن حكامًا صكت وجوههن على العملات وهتف لهن الجماهير في الاحتفالات العامة واعتبرن مسئولات عن الوثائق الرسمية والسياسية الملكية، وخلق ذلك منهن رموزًا بارزة للقيادة الأنثوية.

وربما كن أكثر شهرة من نظرائهن في الغرب فى العصور الوسطى وفي الشرق المسلم، وخاصة بالنسبة لسكان القسطنطينية. وعبر مجتمعاتهن، فإن تواريخ

(*) أي المبجلة، الملَكية، المقدسة، الموقرة. (المترجمة)

هؤلاء السيدات لا بد أنها دعمت النفوذ الممنوح للأرامل، خاصة فيما يتعلق بالوصاية على أطفالهن، ومن ثم مكانتهن الاجتماعية المتمتعة بامتيازات إلى حد ما. وربما حلمت الصبايا والشابات من الأسر الثرية بالتمتع بنفوذ إمبراطورة أو ملكة، وذلك باختيارهن في مسابقات الجمال مثل ثيودورا الثانية. ورغم عدم احتمالية هذا الانتقال، فإن حقيقة أن العرائس الملكيات لا يتم اختيارهن عادة من العائلات في البلاط الملكي (خلال هذه الفترة) فذلك يعني أن الحلم كان فعلاً ممكنًا وإن كان بعيد المنال. وبشكل فضولي فإنه رغم أن السيدات البيزنطيات استبعدن بشكل فعال أكثر من غيرهن من الحياة العامة، وحُجبن عن لعب أدوار في الديانة المسيحية، وتقلص وجودهن لحد كبير أثناء الانتقال من أواخر العهود القديمة إلى العصور الوسطى، فإن الأرامل من الملكات وسعن دائرة نفوذهن عام ٦٠٠ بعد الميلاد.

وبناء عليه، فقد تمتعت الملكات بمكانة استثنائية، ووضع النساء البيزنطيات بشكل عام كان استثنائيًّا بشكل واضح، ومارست النساء السلطة بشكل مباشر على الرجال في المؤسسات الدينية بشكل رئيسي. وقد تأسست هذه المؤسسات من ثروات موروثة، ومن ثم لم تكن كثيرة العدد. وكان للنساء مع ذلك تأثير يمكن إدراكه وتمييزه وفقًا للأيديولوجيا الدينية وكيفية ممارستها في مجتمعاتهن، خاصة إذا كن أرامل. وهناك مجموعة متوافقة من العوامل، تعود تحديدًا إلى بداية الإمبراطورية البيزنطية في العصور الوسطى سمحت للنساء أن يكسرن الصمت المضروب حول السجلات التاريخية إلى درجة ملحوظة بشكل لا يقارن بشقيقاتهن في العالم الإسلامي، واليهودي، والمسيحي الغربي في ذاك الوقت. ومن بين هذه العناصر قبول النساء بوصفهن حكامًا للولايات في عالم سادته وغمرته السلطة

الذكورية وهو شيء يستحق أن نلفت النظر إليه. ولأن حقيقة أن السماح بهذه الاستثناءات ربما تكشف مدى أوسع من التأثير الأنثوي، الذي تم تحويله للمؤسساتية وعُبر عنه بطرق ذكرناها سابقًا والذي لاقى بدوره دعمًا من قبل الملكات.

الهوامش (١١)

١- الإمبراطورية البيزنطية أو الإمبراطورية الرومانية الشرقية وعاصمتها القسطنطينية (بيزنطية)، ومصطلح الإمبراطورية البيزنطية أطلق من قبل المؤرخين نسبة إلى مدينة بيزنطة نفسها، والإمبراطورية هي الجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية بعد تقسيمها في القرن الرابع الميلادي. وكان المسلمون يطلقون عليها اسم بلاد الروم التي تقع على الحدود الشمالية من روسيا، وكان مؤسسها الإمبراطور قسطنطين. (المترجمة)

٢- عانت ثيودورا الكثير منذ طفولتها لوفاة والدها، وهي في الخامسة، وقاومت والدتها شظف العيش في تربية ثيودورا وأختها الكبرى كوميتو ***Comito*** وأختها الصغرى أنستازيا ***Anstasia***، وعملت ثيودورا بالمسرح، وبدافع الحاجة سلكت، إلى حين، الطريق المنحرف، وزارت الإسكندرية وبعض مدن الشرق، إلى أن استقر بها المقام بالقسطنطينية. شاهدها الإمبراطور جستنيان سنة ٥٢٢ لأول مرة بالقسطنطينية حيث كانت تعيش على ثمرة جهدها من الغزل والنسيج في منزل متواضع. والواقع أن جستنيان أحبها لقوة شخصيتها وجمالها، فقد كانت جميلة الوجه، وجذابة المظهر، قصيرة القامة، قوية النظرات، وتمكن جستنيان من إجبار خاله على إصدار قانون سنة ٥٢٤ يسمح لعضو مجلس الشيوخ بالزواج من المحظية، وتزوجها بالفعل، ولم تكن مجرد زوجة بل شريكاً، ولمس فيها جستنيان الكثير من الذكاء والارتفاع إلى مستوى المسئولية في البت في الأمور. وهذا ما دفع المؤرخ زوناراس إلى القول بأنه: " في عصر جستنيان لم تكن هناك حكومة ملكية، وإنما حكم ثنائي؛ لأن زوجته وشريكة حياته، لم تكن تقل عنه نفوذاً وسلطة، بل ربما فاقته. (المترجمة)

3- ***Pro copius, secret Hestory Ix01-34, 47 – 54, X -1 18: the law, Cjv. 4. 23.***

4- ***Diehl, 1906-8, is a distinguished example of such an approach and a study of female of such an approach and includes a study of female peity (the mother of S. Theodore of Stoudion) as well asincludes portraits of empresses and imperial princesses. More recently, the excellent survey the same limited source material in general.***

5- ***See for example Beaucamp, 1977.***

6- ***The study by Laiou (1981) wisely concentrates on the later period, eleventh to fourteenth centuries, when Gocumentary evidence becomes more abundant. The image is nonetheless dominated by high-born women of the capital. An instructive contrast is provid•xl by the same author's reconstruction of a peasant woman's life (Laiou, 1977, pp 294-8).***

7- ***See Herrin (1983).***

8- *For a seventh-century example, ee the Miracles of S. Artemios (Papadopoulos-Kerameus, 1909), no. 11 (11-12); cf. Mango (1980), p. 79.*
9- *Kurtz (1899), p. 3. I cite this aristocratic text to draw attention to what is implied rather than stated, namely the existence of female public baths and non-aristocratic bath attendants at this date, but cf. Mango (1981), pp. 339-41.*
10- *Cf. Peira XXX. 11, 79; XLIX. 36 (where a bride's virginity has to be attested in court by women). On the frequent mention of women as midwives, Laiou (1981), p. 245,n. 62.*
11- *Oikonomides (1972), pp. 345-6.*
12- *Deubner (1907), pp. 128-32; French translation, Festugiere (1971), pp. 120-5.*
13- *E. g. the slave of Kamelavkas, a high-ranking official (protospatharios), whom he married and established in her own home; Peira IV. 25.*
14- *On the position of eunuchs at court in the late Roman empire see Hopkins (1978), pp. 172-96.*
15- *Miracles of S. Artemios (Papadopoulos-Kerameus, 1909), no. 36,57-9; the asset is called `oiktra pragmatidia'.*
16- *Mansi, XI, col. 973, canon 65.*
17- *John Moschus, Pratum Spirituale 76, PG 87, col. 2929. Women feature in many of these stories, often as resilient and faithful wives and Christians; some indeed are given an almost heroic role, cf. chs. 170,179 and 189. But there is also a sprinkling of typically misogynist comments, including one of the Sayings attributed to the Desert Fathers, ch. 217, col. 3108: 'Salt is from the sea and if it gets close to water it dissolves and disappears. Similarly, the monk is from woman, and if he goes near a woman, he dissolves and ceases to be a monk..*
18- *See for instance Peira XIV. 16 and a rather later doeument of adoption from southern Italy, Trinchera (1865), no. 177. This collection of extremely important Greek documents from S. Italian and Sicilian archives is gradually being replaced by modern critical editions by A. Guillou. While accepting the latter's harsh judgement on the appalling quality of Trinchera's edition (see Byzantion 24 (1954), 6) I have been obliged to use it. Similar arrangements for adoption exist in Jewish medieval legal practice.*
19- *Laiou (1981), p. 259.*
20- *Peira, XVII. 19 (an aristocratic nurriage between families of patrician rank, in which a lot of property might have beam involved). In a related case, XLIX. 26, a mother breaks off her son's betrothal because in the three years since the contracts were exchanged the bride's farrily has become too poor to fulfil the terms. The children were aged nine and seven at the time of the engagement. For penalties imposed on those who married girls under 12 years old, see XLIX. 22 and 34; Dölger (1924-65), III, nos. 1048, 1116 and 1167.*
21- *Trinchera (1865), no. 63 (1097); unfortunately the document is not fully `preserved. On marriage in Byzantine Italy, Guillou (1977). A detailed and complete contract from the eastern part of the empire is edited by Reinach (1924). Although drawn up in Greek and corresponding quite closely to Byzantine customs, the groom is Jewish and presents a larger amount of jewellery, much of it gold, than is commonly mentioned in the more modest documents from southern Italy. It resembles tenth-century contracts from the Jewish community in Damascus published by S. Assaf, Tarbiz 9 (1937), pp. 11-34 (in Hebrew), and partly translated in Ashtor (1961), especially pp. 66-8. For a helpful analysis of the differences between Christian and Jewish customs, see Goitein (1967-78), III, pp. 47-159.*

22- *Robinson (1929), no. 66 (1108) records the donation made by Trotta of the land at Myromana, which she held as her theoretron, to Abbot Neilos of Carbone. Cf. the case of a widow taking possession of her theoretron, in order to sell it, Guillou (1963), no. 7. The widow, Theodote, obtains the consent of her daughter, Kale, and her brother-in-law. Theodore, in this, alienation of 175 feet of vineyard, which constituted her dowry. Another document reveals a wife assigning to her husband 'all my dowry' (theoretron) in her will, see Trinchera (1865),*

no. 192.

23- *Trinchera (1865), no. 170, of 1166. Here the trousseau is listed more fully and includes a quantity of bed-linen, covers, sheets, pillows, etc. ; dresses and pieces of linen; cooking equipment; three doves, one tame and two wild; and her mother's share in the house, lands, vines and trees which she owns, excepting one holding at Tympa with a mill.*

24- *Peira XIV. 22.*

25- *Nitti di Vito (1900), no. 46.*

26- *One of these witnesses is Nikolaos, ekprosopo Bareos, perhaps the 'Nicola, hecprosopo Bari' known from an act of 1034, see Nitti di Vito (1900), no. 23. The Byzantine title of ek prosopou originally designated any representative standing in for another official, but gradually took on a specific meaning. In*

eleventh-century Southern Italy it probably indicates the chief civilian official either of a province, or as in this case, of a city; see von Falkenhausen (1. 967), pp. 107-8.

27- *Robinson (1929), no. 53 (1044).*

28- *Cf. the will of Clementza, wife of the judge, Laurentios Kaballarios of 1226, Trinchera (1865), no. 274.*

29- *The dowering of freed slaves was a prerequisite for their chance of marrying, see Peira XLIX. 6; Trinchera (1855), no. 24 (1033). Similar provisions occur in the Jewish Geniza documents of this period, see Goitein (1967-78), I, p. 145.*

30- *Robinson (1929), nos. 59 (1076) a. rd 61 (1086).*

31- *Trinchera (1865), no. 56.*

32- *Some of these witnesses belong to important local families, see von Falkenhausen (1967), p. 141. Theodote herself comes from an established background; the Gannadeos family is represented by Gregorios, recorded as protospatharios and judge in Mesiano, Calabria, in a case of 1095, witnessed by men from Stilo, see Guillou (1963), no. 2; two further male relatives are active near Messina in Sicily in 1135 and 1189 (see no. 5 and appendix II).*

33- *Nitti di Vito (1900), no. 27 (1039), in Latin.*

34- *Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou*

(1970), I, no. 1. This document was probably drawn up at the moment when Georgia decided to follow her children into the monastic world, and therefore comes very close to being a will. As the imperial monastery of S. Andrew was for men only, it was possibly to a convent attached to it or to the church of S. Nikolaos (the only other beneficiary named) that she would have retired.

35- *This problem is recognised and tackled by Laiou (1981), pp. 234, 239 (tables I and II), but with insufficient clarity. Principal donors appearing in a significant role must be*

separated from interested parties and cases involving women, as in Wemple (1981), p. 110, table 3.

36- *Again the Trinchera collection is employed, however inadequately edited(3 (see n. 16 above).*

37- *Trinchera (1865), no. 56 (1093).*

38- *No. 33 (1042)-. -*

39- *No. 51 (1089). -*

40- *No. 29 (1034)-rsee below on Lea and her nephew.*

41- *No. 49 (1086).*

42- *No. 46 (1063).*

43- *No. 29 (1034).*

44- *Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachrysanthou (1970), I, nos. 16 and 20 (1012 and 1016). Taken with no. I (see n. 29), these three acts are the only one 4bi from the 48 covering the period 897-1198 initiated by women (not counting the mperial chrysoboulla, which feature so prominently).*

45- *No. 18 (1014), cf. no. 40.*

46- *The experience of these women is illuminated by Patlagean (1976) (repri Patlagean, 1981). Cf. Anson (1974) and Davies, this volume. A parallel case in t45,,/ Gaul: Gregory of Tours, In gloria confessorum, 16.*

47- *For the Life of Anthousa, see now C. Mango, 'St Anthusa of Mantineoto,, and the family of Constantine V', Analecta Bollandiana, 100, (1982),*

pp. 401-9.

48- *Acta Sanctorum, May V (1866), pp. 425-7.*

49- *Kurtz (1902), p. 12.*

50- *For example, S. Anna of Levkos and the widow of S. Philaretos, see Acta Sanctorum, July V (1969), pp. 486-7; Fourmy and Leroy (1934), 165-67. (. 0)*

51- *See the funerai oration for his mother by S. Theodore, PG 99, cols. 884-901.*

52- *Peira XXV. 4.*

53- *John of Ephesus cites a particularly strict nunnery at Chalcedon that was used as a prison for three noble ladies in the late sixth century. When they refuse to accept the imperial definition of orthodoxy, they were shorn of their hair, dressed in black robes and forced to do the most menial chores, even cleaning the latrines; Ecclesiastical History 11. 12.*

54- *This is not to suggest that the cult of the Virgin was confined to Byzantium; on the contrary, its early appearance in Celtic Ireland (Davies, this q-volume) indicates what a powerful appeal it had in regions remote from the eastern Mediterranean.*

55- *Cf. p. 169 above and n. 5.*

56- *Averil Cameron (1978); Wenger (1955). The dedication of the Emperor. (S4 Justin II and his wife Sophia to the cult of the Virgin represents a powerful stimulus to an already popular pressure.*

57- *The improvement in source material which becomes apparent in the late (5.) eleventh and twelfth centuries correspor ds to a fundamental change in*

Byzantium, recognised by most historians. The 'quickening of urban life'documented by Laiou (1981), pp. 241-8, is matched by an influx of Western contacts that internationalise the world of Constantinople and other major cities exposed to Crusader and Norman influence.

58- *On the powers of empresses see INIaslev (1966); Bensammar (1976), especially p. 250. For their use of the coinage, Grierson (1973), pp. 336-7, 347-8, 452-4.*

* *I should like to thank Professors Raymond Crew and Geoff Eley for their valuable comments on an earlier draft of this paper.*

للمزيد راجع:

Beaucamp, J. (1977), la situation juridique de la femme a Byzance', Cahiers de civilisation medievale 20, 145-76

Buckler, G. (1936), 'Women in Byzantine law about 1100 AD', Byzantion 11, 391-416

Diehl, C. (1906-8), Figures byzantines, 2 vols. , Paris

Grosdidier de Matons, J. (1974), 'La femme dans l'empire byzantin', in Grimal, P. (ed.), Histoire mondiale de la femme, Paris, III, 11-43

Herrin, J. (1983) 'Women and the faith in icons in early Christianity', in Samuel,

R. , Stedman Jones, G. (eds), Culture, Ideology and Politics, London, 56-83 Laiou, Angeliki E. (1981), 'The Role of Women in Byzantine Society', XVI

Internationaler Byzantinistenkongress, Akten I/1, 1981, Vienna (= JOB 31. 1, 233-60)

الجزء السادس

دور النساء الاقتصادي

المناورات الذكورية لتفعيل النساء داخل البنى الاقتصادية لمجتمعاتهن، والأدوار المتاحة للنساء الثريات داخل هذه البنى.

(١٢)

ثروة العروس في مدينة نوزي[١] *Nuzi*

كاتارذينا جروسز، كوبنهاجن

المقدمة

في عام ١٨٩٦ نشر تي. جي. بنتشيز ***T. G. Pinches*** لوحًا مكتوبًا بالحرف المسماري من نوع غير معروف حتى الآن يختلف عن كل الوثائق التي كتبت بالخط المسماري بكلماتها وأشكالها ولهجتها (***CTII,pl. 21***). وسرعان ما بدأت ألواح من نفس النوع والشاكلة –وكانت تُباع في سوق للآثار العتيقة في كركوك- ***Kirkuk*** في الظهور في المتاحف الأوربية. وأثارت "ألواح كركوك" بشكل كبير اهتمام الباحثين؛ ولكن سرعان ما بات واضحًا أن الحصول على الألواح بشكل أكثر انتظامـــًا مـــن خـــلال عمليات التنقيب الأثري لم يعد محلا للجدل بسبب إشغال الموقع مؤخرًا.

وفي عام ١٩٢٥، علم إي. تشيرا ***E. Chiera***، الأستاذ الزائر للمدارس الأمريكية لبحوث الشرق، أن "ألواح كركوك" لم تأت من هذه المدينة رغم كل ذلك، ولكن من موقع يبعد عنها ستة عشر كيلو مترًا إلى الشمال الغربي. ووجدت الألواح في كومة من الأتربة والحصى والرمل والحجارة مكومة على تل ***Tell*** يدعى يورغان تيه ***Yorghan Tepe***. وبدأ تشيرا تنقيبًا فوريًّا كان يجري خلال فصول متتابعة حتى عام ١٩٣٢(ستار١٩٣٧ و١٩٣٩)، وخلالها كُشف النقاب عن أربعة آلاف لوح[٢].

ويمتد تاريخ يورغان تيه في عهدين رئيسين: العهد الآكادي(*) والعهد الحوراني(**) وفي العهد الآكادي حمل الغالبية العظمى من السكان أسماء باللغة السامية، واللغة المكتوبة كانت الآكادية القديمة (٢٤٠٠ - ٢٢٥٠ق. م)، والآشورية القديمة الأحدث (٢٠٠٠ - ١٨٥٠ق. م)، واسم المدينة كان جاسور ***Gasur*** (***Meek,1935,uii-xui***). وتعود الأغلبية الكاسحة من الألواح، رغم ذلك إلى الفترة التي تمتد من ***1350*** إلى ***1500*** ق. م، عندما كان اسم المدينة نوزي وكان سكانها من الحورانيين، وكانت نوزي جزءًا من مملكة أريخا ***Arraphe*** (كركوك الحديثة)، التي كانت بدورها جزءًا من مملكة ميتاني(***) ***Mitanni***، ومن ثم - وفي وقت ما يقع بين عامي ***1800*** و***1500*** - لم يرتشح الحورانيون إلى المنطقة فحسب، وإنما أصبحوا أيضًا المجموعة العرقية الأكبر في المدينة نفسها وفي الريف.

وتبرهن المصادر التي كُتِبت بالخط المسماري على وجود الحورانيين في مطلع الألفية الثالثة قبل الميلاد. وفي بلاد ما بين النهرين بدا أنهم من السكان الأصليين في منطقة خابور ***Habur***، ومنها انتشروا جنوبًا. وقد ثبت وجودهم تمامًا في ماري ***Mari*** التي تقع منتصف نهر الفرات في الفترة البابلية القديمة

(*) اللغة الآكدية هي أصل اللغتين البابلية والآشورية، وهاتان الأخيرتان متقاربتان وإن اختلفتا لهجةً، إحداهما جنوبًا والأخرى شمالاً، مثلما هناك خلاف بين لهجتي أهل الموصل وبابل حاليا. وتعد اللغة الآكدية أقدم لغة سامية معروفة، وفيها الكثير من صفات اللغة العربية. (المترجمة)

(**) المملكة الحورانية في الشرق الأدنى القديم في شمال بلاد ما بين النهرين. ووحد حمورابي مملكتي ألسن ولارسا من الحثيين والحورانيين في سوريا والكاسيتيين في جبال زاغروس. (المترجمة)

(***) ***MI-i t-ta-ni*** أو هانيكلبات ***Hanigalbat***، بالآشورية أو ***Khanigalbat*** بالمسمارية (***ria-ni-gal-bat***)، وهي أهم مملكة صورية تابعة للحثيين (١٥٠٠ق. م)، وربما بلغت اللاذقية وحمص - وكانت مركز المملكة عند منابع الخابور، وإحدى عواصمها وأشوكانو أو أشوكاتي. (المترجمة)

(١٨٠٠ق. م)، ولكنهم تمركزوا بشكل رئيسي في شمال غرب نهر دجلة ***Tigris*** ، حيث أقاموا مملكة ميتاني، وهي العوامل السياسية الرئيسية في الشرق الأدنى في الفترة من ١٥٥٠ إلى ١٣٠٠ ق. م. ولم يُعثَر على عاصمة هذه المملكة بعد، وكل المعلومات عن ميتاني كانت تُستَقى من المصادر المصرية، والحثية والبابلية. والمصادر الآشورية التي تعود لهذه الفترة قليلة جدًّا، وتتكون أول عن آخر من النقوش على المباني الملكية التي لا تتناول شئون سياسية. وكانت آشور في هذا الوقت تابعة لميتاني، إلى الحد الذي لم يعرف عنده الإمارة(*) الآشورية، ولكن هناك اعتقاد عام بأن نهاية الاحتلال الحوراني لنوزي، الذي تميز بحريق هائل ودمار شامل، جاءت مع الصراع الآشوري من أجل الاستقلال عن هيمنة مملكة ميتاني- ولم تتعافَ المدينة قط بعد الكارثة الكبيرة التي حدثت نحو عام ١٣٥٠ ق. م. ويبدو أن الحورانيين تَمَثلوا تباعًا الآشوريين، والمنطقة كلها أصبحت جزءًا من الأرض الآشورية الأم.

وفي هذا الموقف من المثير أن نلاحظ أن أثر اللغة السامية في نوزي كان له أصل بابلي يفوق الآشوري. وأسماء الأشخاص كانت تتكون من مقاطع بابلية أكثر من الآشورية، ووجود الآشوريين اقتصر على اللاجئين الباحثين عن التوظيف عند المواطنين، وقليل منهم من كان يتم توظيفه بالقصر.

والمادة النصية التي عُثر عليها في مدينة نوزي، تتميز بوجود وثائق شرعية فريدة، وأشهرها البيع بالتبني، وفي الواقع أن البيع بالتبني كان تحايلاً لبيع الأرض ففي هذه الإجازة الخادعة للبيع يقوم البائع بتبني المشتري، ويوصي له بقطعة من الأرض، حيث إنها نصيبه من الإرث. وبدوره يعطي المشتري البائع "هدية" تتوافق مع قيمه الملكية غير المنقولة - والمشتري في حلٍ واضح من التزامات

(*) ***Principality*** الإمارة، يحكمها أمير أو أميرة ومنها اشتق اسم الإمارة. (المترجمة)

البنوة، مثل الطاعة وإجراء شعائر الدفن بعد موت ولي الأمر، وفي حل أيضًا من الالتزام[٣] بالإلكو[*] *ilku*. وفي المدونة الكاملة لنصوص نوزي يوجد مئات من بيع التبني، ولكن لا يوجد تصريح واحد ببيع الأرض. وبمجرد أن اقتنع علماء الأشوريات بأن بيع التبني لابد أنه قد شمل بيع الأرض (ستيل، ١٩٤٣) حتى حاول العديد من الدارسين أن يفسروا عدم القبول الواضح لتحويل الملكية الثابتة (الأرض) في نوزي.

ولابد أن نذكر هنا نظريتين: فحسَبما ترى الأولى فإن نوزي تمثل نظامًا إقطاعيًّا من حيث الفساد (كوستشيكر، ١٩٢٨). ومن ثم فإن كل الأراضي – في الأصل – هي ملك التاج وتقسم لحزم أي إقطاعيات في مقابل التزام الإلكو. وفي الفترة التي نتناولها، تحلل هذا النظام وأصبحت ملكية الأرض مسألة وراثة، ويمكن للمالك أن يتصرف في قطعة أرض بوهب أو نقل أو توريث لهذه الأرض بوصية عن طريق تبني البائع. وعلى أية حال، فهو مازال يقوم بالتزام الإلكو.

والنظرية الثانية ترى أن في نوزي نظامًا فاسدًا للعائلة الممتدة (جانكوفسكا *P 1969*). وفي الأصل كانت الأرض كلها ملكًا للكميونات العائلية ولا يمكن أن يمتلكها غرباء. وعندما جاء الوقت الذي استرخى فيه النظام الصارم لملكية العائلة، أمكن لأفراد العائلة أن يمتلكوا قطعًا من أرض الكميونة بشكل فردي، والمشتري يمكن أن يحصل على الملكية غير المنقولة إذا أُجِيزَ له ذلك بشكل متزايد داخل العائلة. وبما أن التبني كان تزييفًا صرفًا وبشكل سافر، لأنه لا يعني

(*) ***Ilku duty/obligation*** شكل من أشكال الضرائب التى تأخذ صورة عمل يدوي، تُفرض على كل واحد من رعايا الملك الأشوري يحوز أرضًا، وقد تأخذ هذه الضريبة شكل خدمة عسكرية لعدد ثابت من الأيام كل عام أو أي شكل آخر من أشكال العمل للخدمة العامة ورفاهية الشعب مثل إجراء أعمال البناء أو صيانة قنوات الري. (المترجمة)

ولا يستلزم إجراء شعائر الدفن أو تنفيذ التزام الإلكو، الذي كان وفقًا للنظرية التزامًا مُلزمًا نحو كميونة العائلة.

ولأن بيع التبني كان ظاهرة فريدة في بلاد ما بين النهرين ومَيز نوزي وحدها، فقد كان يُفسر غالبًا على أنه تعبير عن الفوارق الثقافية العرقية بين الحـــورانيين والساميين. وأشعر، بناء على ذلك، أنه يجب علي أن أؤكد على ما يلي (١): أن النظام الإقطاعي (في الآشوريات يعني نظامًا لملكية الأرض أقيم في مقابل نظام الالتزام، غالبًا، ولكن ليس بالضرورة أنه كان نظامًا له صفة عسكرية مُلزِمة نحو التاج) وُجِد نوعًا ما في بابل وكذلك آشور(٢)، إن معظم الدراسات الحديثة تشير إلى أنه عندما يمتلك أفراد أرضًا، فإن عملية البيع تكون غالبًا قد تمت فيما بين أفراد الأسرة فقط، ويبدو أنه كان من المستحيل، في بعض الأزمنة على الأقل، أن يتم بيع الأرض خارج نطاق العائلة (٣)، ليس من الممكن الإشارة إلى أي بند محدد في المادة الثقافية لنوزي على أنه بند حوراني بشكل خاص. ومن ثم فوجهة نظري أنه لابد من التزام الحذر الشديد في كل محاولة تُبذل لتفسير بعض الممارســـات التشـــريعية والاجتماعية الدخيلة بشكل سافر بردها إلى عوامل عرقية فقط.

والمادة النصية التي عثر عليها في نوزي تنقسم إلى مجموعتين: أرشيف(*) القصر والأرشيف الخاص. وأرشيفات القصر تتكون من الوثائق الإدارية مثل قوائم الجرايات(**)، وقوائم العاملين، وقوائم الإحصاء الرسمي للسكان... إلخ (ماير، ١٩٧٨). وقد عُثر عليهم في منطقة القصر الواقعة في التل وعددهم قليل نسبيًا، وسجلت على مدار ١٥٠ عامًا. وكذلك فإن بعض مجموعات النصوص النموذجية،

(*) سجل محفوظات. (المترجمة)

(**) حصة ثابتة خاصة من طعام للجند أو تقدم في حالة المجاعة. (المترجمة)

والتي تُعتبر الخطابات الواردة فيها هي الأكثر غرابة، مفقودة. ومن ثم فمن المحتمل أن القصر قد أُخلي قبل تدميره، ونُقل الجزء الأهم من السجلات المحفوظة إلى مكان أكثر أمانًا.

والعدد الأكبر من السجلات المحفوظة الشخصية والتي عثر عليها في نوزي لم تأت من التل الرئيسي، ولكن من الرجم(*) الرئيسي على مسافة منه. والرجم يحتوي على أطلال مجمعات للمنازل المتحدة، حيث وجد فيها سجلان ضخمان للمحفوظات، أحدهما يملكه أمير، ويحتوي، علاوة على الوثائق القضائية الخاصة، على ألواح إدارية من نفس نوع تلك التي عُثر عليها في القصر. ومن المحتمل، بناءً على ذلك، أن الأمير كان يلعب دورًا مهمًّا في إدارة المدينة.

والأرشيف الخاص الثاني والذي يشمل نحو ألف وثيقة، يُعد الأكبر من بين تلك التي عُثر عليها في بلاد ما بين النهرين (ميدمان، ١٩٧٦). وهو يتكون من الوثائق القضائية والإدارية، بينما الألواح التي تتناول شئونًا عائلية خاصة مثل الوصايا، والزواج، ووثائق الطلاق، وسجلات تقسيم الإقطاعيات.. إلخ، غائبة بشكل لافت ومريب. والمناشط الاقتصادية لخمسة أجيال تنحدر من هذه العائلة تنم عن نجاح منقطع النظير في هذا المجال، وهي أجيال ملكت وورثت ضيعة كبيرة، تم توثيقها جيدًا في السجلات. ويحمل بيتهم الكبير (المتقن البناء والملاصق تمامًا لقصر الأمير) شواهد وقرائن على أهمية هذه العائلة ومكانتها. والوثائق الخاصة التي عُثر عليها في التل الرئيسي، تتناول بشكل أساسي شئون العائلة مثل الوصايا، وحالات الطلاق، وعقود الزواج... إلخ، عُرضت بإسهاب هنا.

(*) *Mound* حجارة للمقابر، وتستعمل هذه الكلمة غالبًا في التعبير عن آثار ما قبل التاريخ، كما وجد على الرجوم في بلاد الشام وشمال المملكة السعودية عدد ضخم من الكتابات الصفَوية على قطع من الحجارة. (المترجمة)

ووجدت أيضًا وثائق إدارية من النوع نفسه الذي عثر عليه بالقصر. وقاطنو المقرات الخاصة بالتل، بناء على ذلك، ارتبطوا بالتأكيد وبشكل وثيق بإدارة القصر وربما لم يتملكوا أرضًا، وإذا فعلوا، لن تكون مصدرًا رئيسيًّا لدخولهم. فبعض المقرات الخاصة لقاطني المدينة لابد أنها كانت ملك الكتبة العموميين الذين كانوا في خدمة القصر وفي خدمة أفراد من سكان نوزي.

وعلى الرغم من أن عمليات التنقيب في يورغان تيه قد توقفت في الثلاثينيات، فإن آخر نشر للنصوص المكتوبة بالخط المسماري التي وجدت في هذه المدينة، ظهر للعامة عام ١٩٦٢ فقط (لاتشيمان، ١٩٦٢) ومازال هناك بعض الألواح التي لم تنشر ويبلغ عددها من ٧٠٠ لوح إلى ٩٠٠، وكُتاب ألواح نوزي اتبعوا الأعراف المألوفة في تجميع الوثائق حسب الفئة القانونية التي تُمثِّلها أكثر تصنيفها حسب سياقها الأرشيفي. وأسفرت هذه الممارسة عن سلسلة من الدراسات الممتازة عن الأعراف التشريعية لمدينة نوزي، إلا أن ذلك جابه عائقًا آخر وهو أن السجلات المحفوظة التي على نفس الشاكلة، والتي تُلقي أحيانًا الضوء على فترات زمنية متتابعة تبلغ أكثر من خمسة أجيال، قد تهشمت، ويواجه الدارسون لمدينة نوزي اليوم مهمة متعبة وأحيانًا مستحيلة وهم يحاولون إعادة صياغة السياق الأصلي لكل نص بالسجلات المحفوظة.

ومع ضياع السياق لكل وثيقة بات من الصعوبة بمكان أن يُدْرَس النظام الاجتماعي لمدينة نوزي، وبعض مجالاتها المهمة ما زالت إما محل جدل أو لم تخضع للبحث على الإطلاق. وبنية العائلة ونظام القرابة، ونظام ملكية الأرض، وأهمية الري، والعلاقة بين القصر وعامة الشعب كلها مجالات بالغة الأهمية للدراسات حول مدينه نوزي، إلا أنها تظل أمثلة قليلة لما تم إهماله حتى الآن.

والدراسات التي تتناول النساء من بين المجالات الأكثر إهمالاً. والاهتمام العلمي بقانون العائلة في بلاد ما بين النهرين جعل من الضروري تقصي بعض الممارسات التي انخرطت فيها النساء مباشرة – كالزواج، والطلاق، وقواعد الإرث.. إلخ. وعلى أية حال لا توجد دراسة مباشرة عُنيت بمكانة المرأة ودورها داخل العائلة ومدى إسهامها في اقتصاد العائلة أو تلك الخاصة بالقصر، وحتى الآن نجد أن مصادر استقصاء هذه الموضوعات غير كافية. وهناك أكثر من ٣٠٠ وثيقة تتعامل مع وضع النساء داخل العائلة ونفس الكمية من الألواح – لا أكثـر ولا أقل– تتناول أدوارهن بالقصر. والدراسة التي قمت بها عن نظامي ثروة العروس والمهور ارتكزت فقط على السجلات المحفوظة الخاصة، وآمل أن أفحص وأدقق سجلات القصر المحفوظة في المستقبل القريب.

ثروة العروس والمهر: الوجه النظري

إن المدونة الكاملة من النصوص والتي استخدمت في دراسة نظامي ثروة العروس والمهر، تبلغ ما يربو على ١٠٠ وثيقة خاصة تشريعية واقتصادية مثل عقود الزواج، ومقبوضات ثروة العروس، والمهر، والعهود، والوثائق، وعدد من الوثائق التي تتصل بالمناشط الاقتصادية التي تمارسها النساء[٤].

وتصبح ثروة العروس والمهر دليلين يوثقان لحظة الزواج. وتنتقل ثروة العروس من العائلة المأخوذة منها إلى العائلة التي مُنحت إليها، بينما يأخذ المهر مسارًا عكسيًا. ومدونات قانون بلاد ما بين النهرين تذكر غالبًا المهر وثروة العروس في نفس الفقرة القانونية[٥]، رغم أنهما دائمًا يجريان في نفس عملية الزواج. ومع ذلك، فإن هذا لا يبدو أنه كان الحال في نوزي. وتذكر عقود الزواج إما ثروة العروس أو المهر، وكلاهما يصنفان معًا من حالات المهر غير المباشر

فقط أي تحويل جزء من ثروة العريس إلى العروس مهرًا لها. ومؤرخو القانون في بلاد ما بين النهرين يعتبرون أن المهر هو تعبير عن حقوق المرأة في الميراث. وهو يمثل حصة الإرث الذي خُصت به العروس من قبل والديها. والأكثر صعوبة جدًّا هو تحديد الغرض من ثروة العروس، وتفاوتت تفسيرات وتضمينات ذلك بين الباحثين بشكل لافت.

والنظرية الأكثر شيوعًا أن ثروة العروس تمثل الثمن المدفوع للعروس، ومن ثم يكون الزواج في بلاد ما بين النهرين زواجًا بالبيع والشراء (كوستشيكر، ١٩١٧، الفصل ٢). وهناك نظرية أخرى ترى مهر العروس باعتباره من آثار العهد البدائي. وحين يدفع مبلغ من المال للعروس عندها فقط يتم الاتحاد بين شخصين باعتباره شكل زواج شرعي. ومن ثم فإن ثروة العروس كانت المؤسسة التي من خلالها يصبح التعايش البسيط رباطًا للزوجية. ومع الوقت يُحرر عقد يحدد مسئولية ثروة العروس التي باتت - بناء على ذلك - إشارة إلى الاتكالية والرمزية البحتة (فان براج، ١٩٤٥).

وقد خضع نظاما ثروة العروس والمهر لمراقبة وفحص وتدقيق من قبل الإنثروبولوجيين الاجتماعيين. ويوجد هناك اليوم إطار نظري عريض يفتح المجال لمزيد من الدراسات عن كل هذه المدفوعات. (بوسر أب، ١٩٧٠، جودي وتامبيا، ١٩٧٣، جودي، ١٩٧٧، جوماروف، ١٩٨٠).

ثروة العروس

إن ثروة العروس معاملة تجري بين عائلتين: عائلة العريس، وعائلة العروس، وتنتقل من العائلة المانحة إلى العائلة الممنوحة، حتى تستطيع الأخيرة ضم زوجات لها (جودي وتامبيا، ١٩٧٣، ص ٥). ويمكن أن نقول: إن ثروة

العروس هي نوع من التعويض عن فقدان عضو عامل أنثوي بالعائلة، فيستخدم هذا المال لشراء بديل آخر لها. وفي بعض المجتمعات يدفع المبلغ في صورة سلع لا يكون لها في ذاتها قيمة حقيقية، ولكنها استخدمت إجمالاً من أجل إجراء معاملات ثروة العروس. والناس الذين يمارسون عملية ثروة العروس في وقتنا الحاضر يؤكدون أيضًا وبوضوح على الغرضِ غير التجاري من هذه المعاملة. ويبدو، بناء على ذلك، أن الهدف الرئيسي من معاملات ثروة العروس هو إرساء دعائم الروابط الاجتماعية التي أُرسيت أكثر من كونها تحقيقًا لمكاسب مادية.

ويتنوع قدر حجم ثروة العروس اعتمادًا على مبلغ الجاه والوجاهة التي تنشدهما عائلة العروس، كما تعتمد على خصال العروس نفسها. والمبلغ يدفع في صورة منقولات، غالبًا، وفي صورة أقساط تمتد عبر عدد من السنوات. وفي حالة الطلاق ربما تُرد ثروة العروس إلى عائلة العريس وربما لا.

ومن دراستي للمدونات القانونية في بلاد ما بين النهرين، تَكَوّن لديّ انطباع أن فى هذه البلاد كانت ثروة العروس لا ترد إذا كان سبب الطلاق كره الزوج لزوجته أو رغبته في الزواج بامرأة أخرى. ويمكن اعتبار مثل هذا النوع من الطلاق ضياعًا لهيبة الزوجة وعائلتها، وهي خسارة فادحة، ويعتبر رد ثروة العروس حينها - على الأرجح - تعويضًا "لخسارة ماء الوجه". وإذا كان عدم الإنجاب هو سبب الطلاق تسترد عائلة الزوج الثروة.

المهر

يرى الإنثروبولوجيون الاجتماعيون المهر تعبيرًا عن حق المرأة في الميراث (جودي وتامبيا، ١٩٧٣، ص١٧). وكان على الأبناء، كحق مكتسب، أن ينتظروا حتى وفاة والدهم ومن ثم يحصلون على نصيبهم في الإرث، حتى ولو كان ذلك يعني أن يعيشوا تحت المظلة الأبوية طويلاً بعد أن يبلغوا سن الرشد،

أو حتى وهم متزوجون ولديهم أطفال. والبنات، من ناحية أخرى، يحصلن على نصيبهن من الإرث أو الوقف عند الزواج، ومن ثم "يُدفع لهنّ قبل رحيلهن لبيوت أزواجهن". وتحويل المهر هو معاملة بين العروس وأبيها وتجرى داخل العائلة (حتى لو كان لعائلة العريس رأي في هذا الموضوع). ويبقى المهر نوعًا من المعاملات الخاصة والمميزة التي تمارس خلال الزواج. ومن ثم لا يكون بمقدور الزوج التصرف في مهر زوجته دون رضاها وموافقتها، وبالمثل ليس بمقدورها هي أيضًا أن تتصرف فيه أدنى تصرف - فهو مخصص كلية للأطفال. وإذا تم حل الزواج لعدم الإنجاب ترحل الزوجة وهي تحتفظ بمهرها.

يمكن أن تتفاوت محتويات حصتها وحجمها أو ميراث الابنة بشكل لافت في المجتمعات المختلفة وأحيانًا يكون للبنات والأبناء حقوق متساوية في الميراث، ولكن غالبًا تكون حصة البنت أقل. وربما يكون للابنة الحق في وراثة الأرض وربما لا. وحتى ولو كان لها هذا الحق، ربما يظل الأب يفضل أن يمد الابنة بالمال والمنقولات بدلاً من الأرض، ومن ثم يتجنب التفتيت المفرط لأرضه بين عدد كبير من الورثة. ورغم ذلك، عندما تنتقل الابنة إلى بيت زوجها فإن دخلها الرئيسي يقتطع من نصيب زوجها في الإرث. ومن ناحية أخرى لابد لشقيقها أن يدعم زوجته وأطفالها بنصيبه في الميراث.

وتعتبر الهند واحدة من البلدان التي ما زال يؤخذ فيها بنظام كل من ثروة العروس والمهر حتى الآن (جودي وتامبيا، ١٩٧٣ ص ٥٩). ويعتبر الزواج بالمهر أرقى ضروب الزواج واقتصر على أعلى الفئات الاجتماعية. وينتشر الزواج بثروة العروس بين الفقراء، إذ تعتبر الفئات الاجتماعية العليا أن بيع ابنة في مقابل مهر، شيء في حد ذاته يستحق الازدراء والاحتقار، وفي بعض الأحوال يؤول جزء من ثروة العروس لها كمهر - وهذه الممارسة لنظام المهر غير المباشر ربما تكون جهدًا بُذل لإخفاء حقيقة أن ثروة العروس تُدفع لها.

ثروة العروس والمهر في نوزي

ثروة العروس

تقع المواد النصية التي تتناول ثروة العروس في ثلاث مجموعات: تبني البنات، عقود الزواج، ومقبوضات بضائع متنوعة تُعتبر أقساطًا لثروة العروس[٦].

تحتوي عقود التبني على شروط تعاقدية تضمن أن المتبني سوف يزوج الابنة المُتبناة من خارج العائلة. وكان هناك أربعة أشكال لتبني الإناث والغرض منها مازال محل جدل. ولسوء الحظ فإن حدود هذا البحث لا يسمح بإتاحة أي مناقشة حول الألواح ذاتها، ولا حتى يسمح بأقل تناول ممكن للمشكلات المتضمنة.[٧] ويكفي أن نقول: إن أغلبية العقود تحتوي على عبارات عن ثروة العروس، والتي تم التأكد منها من خلال البيانات التي تم جمعها من شتى أنواع الوثائق الأخرى.

وأجري عقد زواج نموذجي بين عريس أو والده مع والد العروس، والذي ذكر بالاسم، ولكنه لم يلعب دورًا فاعلاً في إتمام العقد[٨]. وحين يُسلم الأخ العروس لزوجها عندها فقط يعلن في العقد أنها تزوجت برغبتها وبكامل إرادتها. وهذا الإعلان لا يشمل أبدًا ما منحه الأب لابنته العروس، وهو ما يشير إلى أنه بينما كان للأب السلطة المطلقة على ابنته، كانت سلطة الأخ عليها محدودة.

ويحرم عقد الزواج عادة على العريس أن يتخذ زوجة ثانية، إلا إذا ثبت أن الزوجة الأولى عاقر لا تنجب. وعلى أية حال إذا كانت الزوجة العاقر وريثة لكامل ثروة والديها وإذا كانت أميرة، يحفظ ماء وجهها وهيبة عائلتها بزواج يتماشى مع عجزها من الإنجاب - ويمكن أيضًا للزوجة التي تتمتع بمكانة اجتماعية عالية أن تهب زوجها فتاة، عبدة، لتحمل بأطفاله.

وفي نهاية عقد الزواج يُكتب غالبًا قدر ثروة العروس، باعتبارها أحيانًا شرطًا من شروط عملية الدفع، وتنتهي الوثيقة بأسماء الشهود وأختامهم.

وفي مقبوضات البضائع التي تدفع كأقساط لثروة العروس، تدرج قائمة من البنود التالية: السلع، وقيمتها بالفضة، واسم الشخص الذي دَفع، وأحيانًا يدرج أيضًا القيمة الإجمالية.

توجد عشرون وثيقة من إجمالي عدد الوثائق تتناول ثروة العروس، وكان والد أو شقيق العروس هو من يتسلم الثروة في تسع عشرة حالة. والمبلغ الكامل لثروة العروس نادرًا جدًّا ما يدفع دفعة واحدة فورية، ولسوء الحظ، فإن شروط الدفع المتفق عليها كانت في الغالبية العظمى تتم شفهيًّا؛ لأنها غير واردة بالوثائق. والسلع والبضائع المنقولة هي المواشي، والمنسوجات، والنحاس، وأحيانًا فضة.

وقدر ثروة العروس يبدو أنها كانت ثابتة إلى حد ما بلغت ٤٠ شيكل(*) من الفضة في المتوسط. وهنا التشاكل مدهش إلى حد ما؛ لأن حجم ثروة الغروس لابد أن تتفاوت تبعا للوضع الاجتماعي للعروس، وجمالها، وكفاءتها........ إلخ.

ومن المحتمل أن ثروة العروس في نوزي كانت ثابتة – وهي مبلغ رمزي – وكما هي الحال فهي تتلاءم إلى حد لائق جدًّا مع القيمة التي تدفع ثمنا لعبدة. ومن المحتمل أيضًا أن ألواح ثروة العروس التي وجدت في نوزي معنية بالنساء اللاتي كن منتميات لنفس الطبقة الاجتماعية، وبالتالي يدفع لهن نفس "سعر الطبقة".

ومن المستحيل أن نحدد كم عدد المرات التي صاحب فيها عمليات الزواج – غالبًا اتفاقات تخص ثروة العروس. ومن بين عشرين عقدَ زواج، ذكرت ثروة العروس في عشرة فقط منهم، ويوجد عشرة مقبوضات لمدفوعات ثروة العروس. وعلى أية حال، فإن انتقال ملكية المنقولات لم تكن تتطلب بالضرورة وثيقة مكتوبة. وكثير من المعاملات الخاصة بثروة العروس ربما تكون قد تمت على ذلك دون تسجيل خاصة إذا كان المبلغ قد دفع كله فوريًّا.

(*) ***shekel*** وحدة النقد العبرية، والشاقل وحدة وزن عبرية قديمة تعادل نصف أونصة أي ١٧٥، ١٤ جرامًا. (المترجمة)

المهر

لقد أعلن بالفعل أن مؤسسة المهر هي تعبير عن حقوق النساء في الميراث وأن البنات غير المتزوجات وصى لهن أباؤهن في وصاياهم.

وفي نوزي، ذكرت البنات في عشر وصايا من إجمالي خمسين. وفي كل الحالات الأخرى، لا يجب أن نفترض أن البنات لسن متزوجات بالفعل، ولا أن الموصي لديه أبناء ذكور فقط.

وحصة الابنة تكون عادة أقل كثيرًا من الابن، وربما تمنح إقطاعية صغيرة من الأرض أو منزل، ومساحة أصغر إقطاعية هي ٨. ٧٥ مترًا مربعًا. ومثل هذه الحصة الصغيرة من الإرث لم تكن كافية للمرأة كي تحقق استقلالها، ولم يكن المقصود منها تحقيق ذلك. وتضاف حصة البنت لقطعة الأرض التي سوف يرثها زوج المستقبل من والديه، فإذا كان لابد أن تبقى البنت دون زواج فإن واحدًا من أشقائها في الأغلب قد يدير ثروتها نيابة عنها، وتعيش معه أو مع عائلته.

وفي إحدى الوصايا لم تمنح الابنة بشكل واضح أي ملكية على الإطلاق، ولكن بدلاً من ذلك عينت وصية على أشقائها. وهذا يعني أنها تمتعت بحق الانتفاع من الملكية وإدارة شئون المنزل دون أن يكون لها حق نقل ملكية أي جزء من ممتلكات العائلة. والوصاية - كقاعدة - كانت توكل إلى زوجة الموصي، وهذه الحالة لابد أن تفترض أن الزوجة كانت متوفاة والابنة كانت أكبر أشقائها (القُصر) بفارق كبير في السن، ومن الواضح أنه لم يكن من المتوقع منها أن تتزوج. واستخدمت مؤسسة الوصاية ليس فقط لتمد نساء العائلة بوسائل الدعم ولكن أيضًا كي تبقى ملكية العائلة كتلة واحدة قدر الإمكان، وتظل كذلك - عادة - دون تجزيء حتى موت الوصي.

ونجد في ست وثائق ترصد انتقال المهر، أن مساحة الأرض تتعادل بشكل كبير مع تلك المذكورة في الوصايا، والشروط التعاقدية بالمهر لم تشكل قط جزءًا من عقد الزواج؛، لأن المهر كان معاملة تجري بين العروس ووالدها وليس معاملة بين العائلتين، كما هي الحال في ثروة العروس. والوثائق التي تسجل انتقالاً لممتلكات المهر تُشَكِل حقًّا في الملكية التي نحن بصددها، وتم حفظهم بعناية على مدار الأجيال. هل يجب بيع الملكية ؟ كل الألواح التي تناولت الملكية تقول إنها ستنتقل للمالك الجديد وتدرج في سجل محفوظاته. (وهذا يفسر سبب وجود الكثير جدًّا من الوثائق العائلية الخاصة المتنافرة بشكل سافر في سجل محفوظات الأثرياء وملاك الأراضي).

وكون الابنة هي الوريثة الوحيدة للملكية يفرز موقفًا شديد الخصوصية. والذرية التي تنحدر من الأب وأطفال الابنة سوف ينتمون بناء على ذلك لخط أبيهم، وملكية الوريثة سوف تنتقل أيضًا إلى عائلة الزوج. ولتجنب ذلك فإن والد الابنة الوحيدة يتبنى زوج ابنته، وبهذه الطريقة يتبنى وريثًا ذكرًا ويبقى أحفاده في خط سلالته.

وهناك أربع وثائق تتعامل مع الموقف السابق، وهم يتداخلون بوصفهم خليطًا من الزواج والتبني؛ حيث يتبنى والد الزوجة عريس ابنته، ويحرم عليه اتخاذ زوجة ثانية أو نقل أي جزء من الملكية تحت وطأة انفصال قد يقع بين أهل البيت، إذ يستطيع الرجل أن يتزوج وريثة غنية ويتبناه والدها، إذا تخلى للأبد عن امتياز أن يصبح السيد الأوحد لبيته، حتى بعد وفاة حَميه. وفي بعض الوثائق كان والد الزوجة مازال يأمل بوضوح في إنجاب ابن من صلبه. وأعلن اللوح أنه: إذا كان عليه أن يتبنى ابنا، فإن هذا الابن سيكون الوريث الرئيسي للثروة.

وإذا اعترفنا بالسمة العرضية لمصادرنا، فإن ندرة الوثائق التي تتعامل مع المهر مازالت مدهشة، خاصة في ضوء حقيقة أن كل الانتقال للملكية المنقولة تتطلب وثيقة خطية. ومن ثم علينا أن نفترض أنه إما أن نظام المهر لم يكن منتشرًا في نوزي (هو فرض غير محتمل) لأننا نعرف أن النساء كان لهن حقوق في الإرث وأن المهر كان تعبيرًا عنها، أو أن المهر يكون بشكل استثنائي من المنقولات. وحينها فإن ألواح المهر التي لدينا تعنى بحالات استثنائية فقط في هذه المؤسسة، بينما الممارسة العادية تستلزم وجود المهور المكونة من (الملكيات الثابتة الأرض/المنزل)، وانتقال هذه الثوابت لم يكن يستلزم بالضرورة تسجيل عقد.

وهناك العديد من الإشارات على أن المهر في نوزي يتكون من ممتلكات منقولة. وفي أربع حالات موثقة للمهر غير المباشر بوصفها جزءًا من مهر العروس حُول المهر للعروس. وتراوح المبلغ ليصل إلى ثروة العروس كلها أو "قدر" غير محدد منها.

وفي كل الوثائق التي تسجل انتقال مهر تمنح العروس هبة للشخص الذي سوف يسلمها لعريسها، وتتكون الهبة من المنسوجات، والبطاطين، والمواشي أو الفضة، وقيمة هذه الهبة كبيرة. وقد سُمّيت هذه الهدية "رد المهر". وأعتقد أن هذا تصور لما يمكن لفتاة أن تتوقع – تقليديًا – ما سيؤول لها من منزل والدها. وعند منحها أرضًا تتخلى عن حقها في الثوابت وتعطيها للقيم عليها، وربما كانت هذه الثوابت ملكية شخصية بالفعل للعروس قبل الزواج، خاصة إذا كانت قد ساهمت فيها بعملها في الغزل والنسيج ورعاية المواشي.

وهناك عدد قليل جدًا من الأدلة التي تلقي الضوء على مشكلة إدارة المهر أثناء الزواج. وكان المهر جزءًا من ملكية العائلة، ونظام إدارة الملكيات الخاصة

داخل الوحدة المنزلية (ولكن هل كان المهر أم أي نوع آخر من الملكية الخاصة؟) غير معروف. والمدونات القانونية لا تعطي معلومات مباشرة عن هذا الموضوع، ولكن يبدو أن كل الملكية كانت - اسميًا - على الأقل تحت سلطة عميد العائلة. وبعيدا عن هذه القاعدة العامة كان هناك بالتأكيد ترتيبات متنوعة الأشكال لحد بعيد.

وفي بعض الوصايا التي وجدت في مدينة نوزي يقول المُوصي: "إنني بموجب هذه الوصية أتخلى عن حق ملكية زوجتي وابنتي" وبناء عليه يكف عن ممارسة سلطته على الممتلكات الخاصة بأفراد العائلة. فهل كانت الملكية الخاصة بالزوجة تشمل أيضًا مهرها؟ هذا شيء غير معلوم، ويبدو أنه كان مؤكدًا أن المهر كان في بعض المراحل مثله مثل بقية أملاك العائلة- وإذا لم يكن كذلك، علينا أن نتوقع وجود وصايا تعطي النساء الحق في التصرف في ممتلكات عوائلهن، حيث مُنحت كل امرأة الحق في العمل بوصفها وصيّا. وفي حالة واحدة، حيث حفظت وصية الزوج أيضًا، أمكننا أن نرى أرملة تقوم بعمل تسوية تنفيذًا لرغبة زوجها.

وأعتقد أن المهر ظل وحدة محايدة حتى تأتي الذرية، وما قبل الذرية يكون للزوجة الحق في أخذ مهرها معها في حالة الطلاق. وعندما يولد الأطفال يدخل المهر ضمن نسيج باقي الملكية، رغم أنه من الممكن أن تكون الزوجة احتفظت بسلطة اسمية عليه، والطلاق في هذه المرحلة إما أن يكون مستحيلاً، أو على الأقل يكون صعبًا. واكتسبت الزوجة الحق ولمدى الحياة لدعم أهل بيت الزوجية، بينما شكل مهرها جزءًا من الوقف الذي سيؤول لأطفالها مع الأيام. ورغم أنه كان من المحتمل أن الزوج يقوم بالتصرف في المهر خاصة إذا كان يتكون من منقولات، فإنه لم يكن في مقدوره أن يتصرف فيها بالبيع دون موافقة زوجته. وبلغنا عدد قليل جدًّا من حالات البيع بالتبني، حيث كان من يبيع هما الزوجان، وفي هذه الحالات، أظن أن الملكية كانت محولة للمالك، وكانت في الأساس مهرًا للزوجة،

وبمشاركتها في إجراء المعاملة تكون قد عبرت عن موافقتها على البيع، ولا يوجد مبرر آخر لوجود الزوجة في هذه المعاملات سوى ذلك التفسير.

وفي قليل من الحالات ترى المرأة هي البائع الوحيد للمنقولات وتسجل دائمًا تحت اسم "فلانة بنت فلان" وهو ما يشير إلى أنها غير متزوجة. والإقطاعيات المباعة أكبر- غالبًا - وبكثير من النصيب العادي في الإرث، واستنتج - بناء على ذلك - أن هذه المرأة كانت الوريثة الوحيدة لضيعة الأب. وأحيانًا يكونون قد باعوها في مقابل دعم مدى الحياة في منزل المشتري. ومثل هؤلاء النسوة من الواضح أنهن كُنّ بلا أقارب على الإطلاق.

وانخرطت المرأة أيضًا في معاملات بيع الأرض، والحقيقة أن ثروة العائلة التي ذكرت بالفعل باعتبارها إقطاعية شاسعة، تبدو أنها تراكمت عـن طريق أُم العائلة التي كانت فاعلة في بيع نحو ٣٠ قطعة أرض، أما أصل الثروة فغير معلوم.

وحرمت كل الوصايا التي وجدت في نوزي - بجلاء- على الزوجة أن توصي بأي شيء من ملكيتها لغرباء، حتى ولو جعلته قيمًا على شئون منزلها، وعقوبة عدم الانصياع لذلك، الطرد من المنزل دون أي تعويض مالي.

ومن ثم، ومن أحد الوجوه، فإن احتمالات تخلي النساء عن ملكياتهن الخاصة تبدو أنها كانت محدودة بشكل حقيقي، ولكن، ومن وجه آخر، أثبتت عشرات الوثائق التجارية المناشط الاقتصادية التي انخرطت فيها النساء، فلانة زوجة فلان، ومن ثم فإما أنها متزوجة وإما أرملة. وكل نوع من المعاملات الاقتصادية تم تمثيله، من بيع العبيد حتى التصرف في الأملاك المنقولة. فهل كان مصدر أموال هؤلاء النسوة هو مهورهن أم كونهن أوصياء؟ وهل سمح للزوجات والأرامل أن يتخلين عما ورثنه من ممتلكات طالما أن المعاملة ستلحق خسائر بثروة العائلة؟ ولسوء الحظ فإن سجل المحفوظات التجارية لهؤلاء النسوة، لم يتطابق مع أي من هذه الوصايا الخاصة، ومن ثم فإن وضع أباطرة المال من الإناث سوف يخضع على الدوام للحدس والتخمين.

الخلاصة

كان الهدف من وراء هذه الدراسة هو تقديم نظامَيْ ثروة العروس والمهر في نوزي، وتطبيق النظرية الإنثروبولوجية الاجتماعية عليها باعتبارهما نوعين من المدفوعات. وكنت آمل أن أعرض الإطار النظري الذي بُني على أساس بيانات حديثة يمكن الاستفادة من تطبيقه على المصادر الشرقية القديمة كذلك، ولأن هذه المؤسسات الاجتماعية أو الأعراف تظل ثابتة هي نفسها عبر الأزمان.

وإذا كانت هذه الظاهرة الاجتماعية، حتى الآن - وبشكل جزئي - لا يمكن استيعابها بالنسبة لعالم الآشوريات الذي يعمل عبر خطوط أكثر أرثوذكسية يمكن فهمها بسهولة في ضوء علم الإنثروبولوجي الاجتماعي، وعندها فإن نفس الطريقة ربما يمكن أيضًا أن تطبق على مصادر الشرق القديم الأخرى. ولابد من التأكيد، على أية حال، على أن الحرص والحذر واجبان عند تطبيق نماذج إنثروبولوجية اجتماعية على المصادر المكتوبة بالخط المسماري؛ التي هي بطبيعتها مهشمة ومتناثرة وغالبًا غير قاطعة. والمزايا الكبرى لعلم الإنثروبولوجي الاجتماعي- هذا الذي يدرس المجتمع الحي وإمكانية إعادة اختبار البيانات بإثبات أو تأكيد صحتها بالمقارنة بمعلومات متطابقة أو متماثلة، أو عمل نفس الشيء مع نماذج أخرى، وضد الموقف القائم - هي مميزات غائبة عن دراسة المصادر المكتوبة بالخط المسماري. ولكونها غير قاطعة يمكن أحيانًا أن تستخدم لإثبات نماذج متشعبة بشكل تام.

وفي بحثي الذي تناولت فيه نظامي ثروة العروس والمهر في نوزي قد بنيت نموذجين مختلفين بشكل تتابعي، ورغم أنني مقتنع بأن ما قُدم في هذه الدراسة مقارب للحقيقة، فإن طبيعة المصادر التي استعنت بها لا تسمح بتقديم تعريف إيجابي شافٍ ووافٍ. واستخدام المنهج الإنثروبولوجي الاجتماعي، مع ذلك، قد

سمح بمعرفة أدق وفهم أفضل لنظامي ثروة العروس والمهر أكثر مما كان ممكنا لو كنا استعنا بطرائق ومناهج أخرى، وهذا جعلنا ننظر لهذا النظام أيضًا من منظور أشمل.

وهذا جلي على نحو خاص في حالة ثروة العروس؛ لأن الافتقار إلى فهم هذا النوع من المدفوعات قد أثر على التضمينات الآشورية للزواج في بلاد ما بين النهرين باعتباره زواج بيعٍ وشراء، وثروة العروس هي الثمـــن، واتفـــاق الزواج لا يختلف كثيرًا عن بيع العبد. والوظيفة الاجتماعية لهذا النوع من المدفوعات كانت بالتالي مفقودة تمامًا، وأعراف المهور غير المباشرة كان كذلك يساء فهمها مما أدى في إحدى الحالات إلى نظرية مفادها أن ثروة العروس كانت مخصصًا ماليًّا مقدرًا للزوجة (كارداسكيا، ١٩٦٩ــ ص١٩٦).

وأعتقد أن نظامي ثروة العروس والمهر في نوزي يشبهان ما وجدناه في الهند اليوم، حيث يعطى المهر من قبل أعلى طبقة بالمجتمع (جودي وتامبيا، ١٩٧٣، ص٦٨). وبينما استخدم الفقراء نظام ثروة العروس، كان هؤلاء الأيسر حالاً واعين إلى الاحتقار الذي يلقاه الزواج حسب نظام ثروة العروس من قبل الأغنياء، واعتباره طريقة لبيع الابنة بنظام المهر غير المباشر، والذي يمكنهم من تجهيز بناتهن بمهر منفصل عن ثروة العروس.

وفي دعم مني لإعادة ترتيب فهمنا أُقر بحقيقة أن أميرات نوزي والثريات من نسائها، تزوجن بمهور ضخمة، بينما تذكر ثروة العروس غالبًا في معظم الألواح التي تسجل عمليات الزواج التي تتم بين نساء حرائر وعبيد من ذوي التأثير. ومن المقبول ظاهريًّا تمامًا أن الفاقة الاقتصادية فقط هي التي تجعل الرجل يزوج ابنته لعبد، وزواج ثروة العروس يمكنه بالتالي أن يُفسر بوصفه نوعًا من الزواج يتم في الطبقة الأدنى والأفقر في المجتمع.

ولابد أن نشير، على أية حال، إلى أن زيجات السلالة الحاكمة بين الفراعنة وأميرات مملكة ميتاني والتي سجلت في المراسلات الملكية الواردة من أمارانا *Amrana* – شملت كلا من ثروة العروس والمهر. وسُجل الجدل الشرس الذي دار بين البلاطين الملكيين – فيما يتعلق بحجم هذين النوعين من المدفوعات. وأعتقد أن الزيجات الملكية بين الممالك من نفس المرتبة والقدر، تطلبت مزيدًا من العناية في الأمور المتعلقة بالوجاهة أكثر من كونها اتفاقات زواجية تتم بين مواطنين عاديين. والمدفوعات التي صاحبت مثل هذه الزيجات لابد أنها كانت محل مقارنة، لأن أي ترتيبات أخرى سوف تتضمن إراقة ماء الوجه بالنسبة للفريق الذي دفع أكثر، ومن ثم فإنه من الممكن أن نستثني الزيجات الملكية تمامًا من تقديراتنا وتعتبر هذه الزيجات شيئًا لا يقاس عليه.

الهوامش (١٢)

1-This article represents a further elaboration of a theoretical approach presented by me for the first time in the article "Dowry and Brideprice in Nuzi" ,in Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians In Honor of E. R. Lacheman ,M. A. Morrison and D. I. Owen(eds.),Winona Lake,1981. Since it is based on the same textual corpus ,available in cuneiform copies only, I have avoided exact references to texts or quotations from them here. Readers wishing to consult original sources are therefore referred to this publication for detailed bibliographical references and tables.

2-For a bibliography of published texts cf. Wihelm(1970),pp. 2ff .

3-The ilku obligation ,attested throughout almost the whole of Mesopotamian history ,was a duty connected with land tenure. It was owed to the King and could be both military in character. The exact nature of this obligation is still disputed , and it is possible that it varied from period to period. For a discussion of the term cf. RLA,vol. 5,s. v. ilku .

4-These documents are , with rare exceptions, available only in cuneiform copies .

5-Cf. 138,163-4of the Code of Hammurabi(Driver and Miles,1955) .

6-The documents are available in cuneiform copies only .

7-For a presentation of these adoptions cf. Koschaker(1928),pp. 82-91;Cardascia(1959) .

8-For a transliteration of a marriage contract cf. Pfeiffer and Speiser(1936),p. 55 .

(١٣)

الإجهاض الانتقائي للإناث(*) في اليونان(١) المتأغرق(٢)

سارة. ب. بومبيوري، نيويورك

إن موضوع الإجهاض الانتقائي للإناث استكشفه المؤرخون والفلاسفة في العصور القديمة وفي الوقت الحاضر، ونجده متكررًا أكثر من أي موضوعات أخرى في التاريخ القديم.

ومن المحتمل أن يثير ذلك رد فعل مثير للعواطف ويكشف عن ميول الكاتب وقناعاته. وكل المناقشات التي دارت واعترفت بأن الوأد كان موجودًا، كانت إما حيادية، أو مُدينة، فلا أحد يمتدح هذا الشكل من التحكم في نوع السكان. واستخدم الكتاب اليونانيون والرومانيون موضوع الوأد بوصفه حجة لرشق النقد الاجتماعي. وأبلغونا بأن إجهاض الإناث قد مارسه الفاسدون من مواطنيهم، ولم يمارسه الأغراب مثل المصريين واليهود (كاميرون، ١٩٣٢). والإجهاض ليس موضوعًا دنيويًّا فقط، فقبل الإسلام قيل إن الإناث غير المرغوب فيهن يمكن أن يُدفنَّ أحياء (صالح، ١٩٧٢، ص١٢٤)، ولكن مدى هذه الممارسة وحدودها مبالغ فيهما بلا شك؛ وذلك من قبل هؤلاء الذين يأملون في استعراض مزايا الإسلام.

(*) *infanticide*، الإجهاض بسبب جنس الجنين، أشير له قديمًا بمصطلح وأد البنات، ويعني التخلص من الجنين لكونه أنثى، ويشمل الوأد دفن الأنثى حية فور ولادتها، أو إسقاط الأم لحملها بعد أن تعرف أن الجنين أنثى. (المترجمة)

ووجد الدارسون الكاثوليك(*) أيضًا الكثير مما يدينونه في هذه الممارسة. ويرى اليونانيون والرومانيون أن الإجهاض مثله مثل منع النسل وتحديده بالمعنى الحديث (هوبكنز، ١٩٦٥، ص ٤٢-١٣٦). وللتأكيد على هذا الخط من التفكير العقلي يستطيع المرء أن يخطو لأبعد من ذلك، ويعتبر أن الوأد هو ببساطة إجهاض متأخر. وفي العصور القديمة كان مفضلاً بالتأكيد أن يؤخر الإجهاض لصالح صحة الأم.

إذًا، فإن إجهاض الأجنة الإناث بناء على ذلك، شكل من أشكال التخطيط العائلي، ولكن بطريقة لا تشبه أي وسيلة أخرى متاحة. قبل اختراع بذل السلى، سمح إجهاض الأجنة للوالدين بانتقاء الذرية التي سيربونها على أساس نوع الجنس. وكان لدى اليونانيين بالفعل طرقهم لتحديد نوع الجنين في الرحم، فاعتُقد أن الجنين الذكر يتحرك في الرحم أكثر من الجنين الأنثى، وأن الذكر يتحرك حركة سريعة بعد أربعين يومًا، والأنثى بعد تسعين، وأن الذكر يميل في الرحم إلى اليمين، بينما تميل الأنثى إلى اليسار (أرسطو *Genai iv 6775a*، *Ha VII 3583b*). والمرأة الحبلى تتمتع ببشرة جيدة، إذا كان جنينها ذكرًا، وبشرة ماحلة إذا كان الجنين أنثى (إيبقراط أقوال مأثورة ٤٢ : ٤٨ *Aphorisms.*). وربما كانت النساء هن اللاتي رصدن هذه الإشارات كي يفكرن مليًّا إذا كن سيتركن الحمل يكتمل أم سيتخلصن منه. وإذا ثبت أنهن لسن على صواب؛ لأنهن سرعان ما سيكتشفن ذلك، يكون الوأد أحد الخيارات. ويجب أن نلاحظ أن من بين كل أشكال التخطيط العائلي (منع الإنجاب، والإجهاض، ووأد الإناث) يكون النوع الأخير هو أكثر الأشكال احتمالاً لمشاركة الأب؛ لأن الوالد هو الذي يجب أن يقرر إذا كان سيضم عضوًا جديدًا لعائلته أم لا، فالأطفال ينتمون لآبائهم وليس لأمهاتهم، ونصت المدونات القانونية اليونانية والرومانية على أنه عند وفاة الأب لا بد أن يمنح الطفل لعائلة الأب سواء كان ذكرًا أو أنثى.

(*) مجموع المؤمنين بعقائد الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وهي أكبر طوائف الدين المسيحي، والأرثوذكسي، والكاثوليك هما أوائل الطوائف المسيحية. (المترجمة)

وفي حالة رفض الأنساب من عمود الأب يمكن للأم أن تقرر مصيره النهائي كما تشاء (بومبيروي، ١٩٧٥).

ومن بين المؤرخين الاجتماعيين، نجد أن من بين هؤلاء الذين يدرسون تاريخ النساء كان هناك من اهتم بهذا الموضوع؛ إذ إن الإجهاض يؤثر على النساء بوصفهن أمهات ويُنتقى البنات أكثر من الأولاد، وعلاوة على ذلك فإن إجهاض الأجنة الإناث يثير مجموعة منوعة من الأسئلة المزعجة عن قيمة الأنثى.

والأساطير عن الأمازونيات ربما تحكي لنا عن نساء محاربات يفضلن المولود الأنثى عن الذكر - وإذا كان المولود ذكرًا، إما أن يقمن بقتله في الحال أو يُرسل لأبيه. ولكن الأدلة في التاريخ وعلم الإنثروبولوجي تروي لنا قصة مختلفة، فلا يوجد هناك مجتمع معلوم يفضل بشكل إيجابي المواليد الإناث على الذكور (دكمان، ١٩٧٩).

وحتى في الأماكن التي لا يمارس فيها إجهاض الأجنة الإناث بشكل واضح، تُهمل الأطفال الإناث بإنكار حقهن في رعاية كافية تسفر عن نفس النتائج. ومعدل مواليد الذكور أكثر من الإناث في جميع أنحاء العالم؛ ولكن في الدول المتقدمة نجد معدل البقاء ومتوسط الأعمار أعلى لدى الإناث عن الذكور. ولكن في بلدان مثل الهند تموت البنات أكثر من الأولاد. ولأن هذا المعدل وراءه عوامل أخرى لا بد أنها كانت تؤثر في هذا الأمر، ويفسر بعض الديموغرافيين أن هذا المعدل لنوع الجنس راجع لتفضيل الذكور، وعدم الرغبة في الإناث. ويعتقد آخرون أن البنات لا يُقتلن أو يهملن ويفترضون أن النساء مثلهن مثل الطبقات الدنيا الأخرى لا يتم إحصاؤهن بدقة في الإحصاء السكاني الرسمي (الهند، ١٩٧٤). وإذا كان الحال هكذا، فإن ذلك يضرب مثلاً آخر في إهمال النساء وتجاهلهن في مثل هذه البلدان؛

لأن هؤلاء اللاتي لا قيمة لإحصائهن هن من لا يستطعن العد(*)؛ ومن ثم يتم بالفعل إهمالهن.

والأدلة الأدبية على الوأد والتي ترجع إلى العصور القديمة وفيرة(٣). وتتراوح المصادر التى عثرنا عليها بين كُتاب مثل أفلاطون وبلوتارك وأبوليوس(٤) ***Apuleius*** وسينكا (ما ذكرناه من أسماء يُعد قليلاً)، وخطاب كتبه جندى من الإسكندرية على ورق بردي في القرن الأول قبل الميلاد وقام بإرساله لزوجته في أوكسير هينشيوس ***Oxyrhnchus***، وفيه يأمرها بأنها إذا ولدت ذكرًا عليها أن تربيه، وإذا ولدت أنثى عليها أن تتخلى عنها وتنبذها (***P. oxy. 744***) وتكشف هذه الشهادات المكتوبة القليلة في ذاتها عن احتمال إجراء عملية وأد أو قتل الإناث وهن أجنة في العهود القديمة الكلاسيكية (بومبيروي ١٩٧٥).

ولكن التحدي الأساسي الذي يواجهه المؤرخ الذي يناقش موضوع الوأد في العصور القديمة اليونانية، هو نقص الإحصائيات السكانية مقارنة بتلك المتاحة في الهند الحديثة. والمصادر التي يمكن أن تقدم إحصاءات لدراسة ديموغرافيا العالم القديم نادرة. وهناك عدد قليل من البيانات التي تعد كبيرة بشكل كاف لإثارة دهشة الكليومتريين(**) ولدراسة الديموغرافيا الرومانية يمكن للمؤرخين تحليل البيانات الإحصائية السكانية، والضرائب والوثائق الرسمية وشواهد الأضرحة والأعداد في الجيش، وزمر العبيد، ولكن المتاح من هذه المصادر قليل بالنسبة لليونانيين. والأثينيون أمدونا كالعادة بمعظم البيانات. واستخدام النقوش والأدلة الأدبية خاصة الخطابات الخاصة، مكن المؤرخين من تتبع أصل أنساب العائلات الثرية التي

(*) أي يعانون من الأمية. (المترجمة)

(**) ***Cliometrics*** دراسة التاريخ باستخدام طرق حسابية، خاصة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، وهذا منهج في دراسة التاريخ أسسه روبرت فوغل. (المترجمة)

كانت معروفة لدرجة تجعل من مثل هذه المصادر شيئًا مقنعًا. وبسبب رفض الأثينيين المعروف للإدلاء بأسماء السيدات المبجلات علنًا، فإن النساء اللاتي كن يجب أن تدرج أسماؤهن لم يذكرن. ومن ثم فإن شجرة العائلة التي نشرت في عمل جي كـــي دافـــز ***J. K Davis*** " العائلات الأثينية ذوات الأملاك ***Families Athenian Propertied*** (١٩٧١) ترصد آمال هيبوليتوس أوزيوس بأن الأطفال يولدن من الأب فقط؛ لأن أصل النسب يتم تتبعه من عامود الأب؛ أي الخط الذكوري. والجيل الأول من المؤرخين بما فيهم جي. جي. بي مولدر ***J. J. B Mulder*** (١٩٢٠) وأي. زيميرن ***A. zimmern*** (١٩٣١)، استخدموا مصادر من هذا النوع لتكون أساس الدراسات الديموغرافية[٥]. وليس فقط نقص المصادر هو المشكلة، ولكن أيضًا عدم إفشاء المؤرخين أنفسهم الطرق التي ينتهجونها في البحث، مثلاً: فهل يفسح المجال للأخت كلما ذُكر أخو الزوج؟ وهل يذكرون الأم مع كل مجموعة من الأطفال؟ ومن ناحية أخرى، وكتعويض، فإنه يمكن تضخيم عدد النساء المفقودات دون تبرير. وكثير من السيدات المنتميات إلى طبقات أرستقراطية خاصة هن اللاتي أثبتن خصوبتهن، تزوجن أكثر من مرة، وبعضهن تزوجن ثلاث مرات (ثومبسون، ١٩٧٢) ومع ذلك لم تذكر أسماؤهن (تشابس، ١٩٧٧) والنساء اللاتى تزوجن ثلاث مرات دون أن يذكر أسماؤهن كن ثلاثة.

وهناك مجموعة أخرى من الأدلة أُخذت من مجموعة من النقوش في ميليتوس ***Miletus*** (*Melt 3. 34-93*) وتعود معظم هذه النقوش لعام ٢٢٨ إلى ٢٢٠ قبل الميلاد. وبعض المصادر ترجع لنهاية القرن الثالث وبداية القرن الثاني. وقليل منها يعود لأعوام لاحقة، وكانت ميليتوس بلدة مزدهرة، ولم تعانِ من الأفول الحضري الذي اكتنف كثيرًا من المدن اليونانية الأقدم في العهد الهيلينيستي. والدلالة التي أوحت بها المباني الشعبية وتعيين الجنود المرتزقة، من وقت لآخر للإبقاء على وضع هجومي فيما يتعلق بالسياسة الخارجية، يشهد على ما تتمتع به المدينة من ثروات.

وفي العهد الهيلينيستي استأجر المواطنون من ميليسيا *Milesia* مرتزقة من الجزر اليونانية ومن أيونا من جنوب غرب الأناضول ومن مناطق أخرى في العالم اليوناني، والأغلبية التي كان منبتها معروفًا جاءت من كريت *Crete*، واشتهرت بالعمل على العناية بالمرتزقة الهيلينيستية. وتم تسجيل المرتزقة بوصفهم مواطنين من ميليسيا، واستقروا قرب ميوس *Myus*، وهي مدينة تقع تحت هيمنة ميليسيا.

ونقشت أسماء المهاجرين على حوائط دلفي، حرم أبوللو المقدس. وتختلف النقوش الدلفية عن المصادر الأثينية في جوانب واضحة، وهي أنها استمدت من عهد مختلف، وليس من مكان مختلف فقط، ولكن من نوع مختلف من الأماكن، فبالنسبة لكريت ولأماكن أخرى كانت منبت هؤلاء المرتزقة ومنشأهم، عمت حالة ركود إقليمي فيها وذلك بالمقارنة بأثينا. وعلاوة على ذلك فإن المادة التي حصلنا عليها من أثينا تعكس بشكل كبير مدى ثراء هذه الجحافل البشرية وتأثيرها بشكل يكفي لتصنيفهم بوصفها مصادر تاريخية. ولا توجد معلومات محددة عن الطبقة التي ينتمي إليها هؤلاء الجنود، ولكن يمكننا أن نستنتج من حقيقة أنهم كانوا مرتزقة وتم منحهم المواطنة في ميليتوس مما أحدث حراكًا لطبقة أعلى وحراكًا اقتصاديًّا أنهم كانوا ينتمون لطبقة أدنى من طبقة الأثينيين.

وقوائم أسماء المهاجرين تقدم لنا المجموعة الوحيدة الكبيرة من الإحصائيات المتاحة للدراسة الديموغرافية في اليونان المتأغرق، وفحص و. و. تارن *W. W. tarn* النقوش في ميليتوس *Milet3. 34. 34-93* وأبلغنا بالنتائج التالية:

"بالنسبة لتفشي الوأد وقتل الأجنة الإناث.. في أواخر القرن الثاني والثالث، فإن النقوش كانت حاسمة.. فمن بضعة آلاف من العائلات النازحة من اليونان والتي منحت المواطنة في مدينة ميليسيا، ٢٢٠-٢٢٨، نجد تفاصيل عن ٧٩ عائلة

ظلت مع أطفالها، فرزقت ١١٨ ولدًا و٢٨ بنتًا، كثيرون منهم قُصّر، ولا توجد أسباب طبيعية يمكن أن تفسر هذه النسب".

وقَبِل إم. آي روستوفيتسف ***M. I Rostovtzff*** (١٩٤١، ص١٤٦٤-١٥) عمل تارت واستشهد به، وهذا فضل روستوفيتسف، أنه جعل هذا العمل في المقابل مرجعًا بالنسبة لكتاب آخرين مثل إي. ويل ***E. Will*** (١٩٧٥. ص ٥١٢، ***N. 2***). وأشير لعمل تارن في دراسة أحدث قام بها أر. بي دنكان جونز ***R. P Duncan – Jones*** (١٩٨٢) وكــان مصـــدر إلهام واضح لكلود فاتن ***Claude Vatin***، الذي كتب يقول:

"ومن عام ٢٢٧ إلى ٢٢٨ وعام ٢٢٢ إلى ٢٢٣، كان هناك خمس عشرة عائلة من كريت مؤهلين للانتفاع بحق المواطنة في ميليتوس (ميليتوس٣، ٣٤. ٣٨). إجمالاً كان هناك ست وثلاثون عائلة، لديهم ثلاثة وستون طفلاً، من بينهم سبعة لديهم أكثر من ثلاثة أطفال، واثنا عشر لديهم طفلان. ومعدل المواليد غير كاف مسبقًا لتثبيت عدد السكان على مستواه، ولكن خاصة ما أثبتناه أنه يوجد أولاد ضعف عدد البنات، اثنان وأربعون في مقابل إحدى وعشرين".

والنقوش متناثرة، وعند نشرها لم يشر تارن ولا فاتن كيف اتخذا شارة مميزة للفجوات والثغرات الواردة بتلك النقوش. ومحررو النقوش يقولون: إن أكثر من ١٠٠٠ شخص قد تم عتقهم بموجب المرسوم رقم ٢٢٢، و٢٢٣، و٢٢٧، و٢٢٨ (ميليت ٣، ص ٧، ١٩٩) وتلميح تران الضمني إلى رقم ١٠٠٠ عائلة، كان خطأ جوهريًا، ولكن لو كان الرقم صحيحًا لكان قد دعم جدله. ورغم وجود مساحة لأكثر من ألف اسم، وبسبب تفتت النقوش، فإن أقل من ألف عائلة موجودة بشكل كلي أو جزئي، كما تم إدراج بعض الناس في قوائم بوصفهم أفرادًا، والبعض أعضاء في مجموعات من الأسر.

وأفراد العائلة سجلوا في قوائم، مع بعض الاستثناءات بالترتيب نفسه الرسمي، الزوج، والزوجة (ويتبع اسمها كلمة *Gune* أو زوجة)، ثم الأطفال الذكور، وأخيرًا الأطفال الإناث. والقوائم مستمرة، وليس بها تشوه كما في بعض القوائم التي كتبت على ورق البردي(٦) – وذلك بإدراج أسماء الإناث المفقودات بشكل دوري في نهاية القائمة. وبسبب النمط الذي أدرج أفراد العائلات في قوائم، كان من الممكن إعادة تشكيل بعض العائلات بإضافة أسماء الأناس الذين مثلوا إشكالية إلى الآن، لأن أسماءهم أو أدوارهم العائلية كانت مبعثرة أو مفقودة تمامًا. ويمكن استنتاج نوع الجنس من الاسم، وكذلك القرابة العائلية ومحل الإقامة من النقش، وتظهر نتيجة هذه الدراسة في (الجدول ١٠١٣ و ٢٠١٣).

وأكثر معالم السكان في دلفي إثارة للدهشة هو عدم التناسب بين نسب الجنسين، فيفوق الذكور الإناث في العدد بنسبة تزيد على ٢:١، ومعدل الجنس به تشويه بين أعداد الأطفال أكثر من البالغين. والعدد الصغير من البنات يسهم بشكل لافت في الظاهرة الثانية؛ أي الحجم الصغير للعائلات، وهنا تطرح عدة فروض لتفسير معدل الجنس.

الفرض الأول، طُرح من خلال تقرير السكان الوارد من الهند والذي تناولناه بالمناقشة سابقًا: توجد إناث، ولكن لا يخضعن للإحصاء الرسمي، وعادة ما يكون عدد النساء أقل من الحقيقة في القوائم التي على شكل إحصاءات سكانية، ولكن المشكلة هي كيف نقدر إلى أي مدى استمر هذا التوجه. ومعدل الجنس المسجل في قائمة مثل تلك التي على النقوش الدلفية كانت نتيجة لاهتمام أولي الأمر من أهل البيت الذين يتقدمون بالبيانات، ولاهتمام الموظفين الحكوميين الذين يسجلونها. ولاحظ المؤرخون والإنثروبولوجيون العديد من السمات للمجتمع اليوناني، والتي يمكن أن تجعل أبًا يغفل ذكر ابنة أو ابنتين، وغموض اللغة اليونانية يعزز حجب

النساء (بومبيروي، ١٩٧٧ ص ٥٢، ١٩٨٢، ص ٣-٤) فكلمة ***Pais*** تعني كليهما، أي الابن أو الطفل من الجنسين. وكي نكون محددين حقيقة بخصوص الابنة فقد كان لا بد أن تدعى ***Thugater***. وعندما يسأل الآباء في ريف اليونان حاليًا كم عدد أبنائهم (***Paidia***)، ربما يذكرون عدد الأبناء الذكور فقط. وإنجاب الذكور هو إجلال لذكورة الرجل، وربما يرغب الأب في تكتم إنجابه للبنات، ومن ثم يمكن أن نلاحظ أيضًا في الجدول ١٣ -٢، السطر الحادى عشر أن أحد عشر والدًا فقط هم من تجرأ على إدراج بناتهن؛ وذلك لأنهم لم ينجبوا ذكورًا.

وفي السطرين الخامس عشر والسادس عشر نجد الآباء يدرجون عددًا غير محدد من الأطفال. وهؤلاء يمكن أن يكونوا ببساطة آباء فشلوا في أن يسجلوا أسماء أولادهم في اليوم المحدد، وربما كانوا آباء يشعرون بالعار؛ لأنهم أنجبوا ابنتين أو أكثر، ولم ينجبوا ذكورًا. وبالمثل فإن أعلى تقييم، والذي كان لصالح الذكور، وفاقوا الإناث عددًا، ربما قاد القضاة لتوخي الحذر في تسجيل أسماء الصبيان أكثر من البنات حتى ولو قدمت لهم المعلومات والبيانات اللازمة.

وهذه المجادلات، رغم ذلك، ذات طبيعة تتسم بالعمومية. وكان الموقف في ميليتوس يبدو وكأنهم يدفعون الآباء دفعًا ليسجلوا جميع بناتهم في القوائم. وتُسجل هذه النقوش مِنح المواطنة، وكانت النساء هن من يتلقى هذه المنح في العهد المتأغرق. ومن حقيقة أن النساء البالغات اللاتي يعشن بمفردهن، ويتم إدراجهن بوصفهن مواطنات، ربما يمكن أن نستنتج أن تسجيل الذكور والإناث لا يتم فقط باعتبارهم بناتًا وأبناء للمواطنين، ولكن يسجلون باعتبارهم مواطنين مستقلين. وتقليدًا لقانون المواطنة الأثيني، اعتمدت المدن المتأغرقة على نَسَب الشخص؛ أي الأب والأم من المواطنين اللذين ينسب إليهما هذا الشخص. وإدراج بعض المهاجرين الجدد تحت اسم ***nothe*** أو ***Nothas*** يوحي بأن الوالد والوالدة موجودان في مدنهم الأم. وتترجم كلمة ***Nothos*** غالبًا [ولد غير شرعي] وكل هؤلاء الأبناء

والبنات غيـــر الشـــرعيين يذكر اسم الأب والأسرة عند تسجيلهم مسبوقًا ببادئة(*) أو متبوعًا بلاحقة تدل على النسب. والأبناء غير الشرعيين المتزوجين هم فقط الذين يسمون أولادهم باسم جد الأب (ميليت، ٣، ٧٨) ومع ذلك كل الأولاد غير الشرعيين يفتقرون إلى الإثنية. ومن المحتمل أن كلمة غير شرعي المدرجة في هذه النقوش، كما في ديموسثينيس ***Demosthenes*** وفي أماكن أخرى، تشير إلى أن الأب مواطن والأم أجنبية(٧). ويتزوج الأبناء غير الشرعيين ***nothe, nothas*** من بعضهم بعضًا فقط (ميليت ٣، ٧٨) والابن غير الشرعي ***nothoi*** الذي أتى لميليتوس، ينتظره الكثير ليفوز به، أي الفوز بالمواطنة في مدينة يونانية لها القيادة. والنقوش الدلفية نفسها – وفي ضوء حقيقة أنهم يسجلون أسماء السيدات وأنهم غالبًا ما يتم تعريفهم بكلمة ابن أو ابنة فلان ويُعرفون بالعرق – فإن ذلك يشير إلى أن الشخص من أبوين مواطنين، ويوجد في ميليتوس. ومن ثم فإن الآباء الذين يعتبرون مهاجرين جددًا وفدوا على الكميونة حديثًا، بالتأكيد كانوا يرغبون في أن تُسجل بناتهم حتى لا يكون هناك أي لبس بشأن وضعيتهن الاجتماعية. وما يمكن أن يحدث خلاف ذلك، اتضح في حالة نييرا ***Neaera*** التي عاشت في أثينا في القرن الرابع، فقد انتهى الحال بنييرا بإنجاب عبد، وانتقلت من أثينا إلى كورنثه، ثم واتتها الجرأة والوقاحة كي تنتحل لنفسها ولابنتها المواطنة الأثينية (ديموسثينيس، ٣) وكان وقتها من المستحيل التشكيك في مواطنة أي سيدة سُجل اسمها على النقوش الدلفية.

عائلة واحدة فقط كان لديها ابنتان، ولا توجد أي عائلة لديها أكثر من هذا العدد. ومن بين اليونانيين، يُعد العدد الكبير من البنات ندرة؛ لأنه كان إظهارًا للثروة الضخمة، وكذلك الهيبة أن يمتلك المرء الخيول التي تدخل سباق الاحتفالات الهيلّينية الكبرى ***Pan – Hellenic***.

(*) ***Patronymic*** مثل ابن دونالد، ابن إيفان. (المترجمة)

وكالي *Callias* الأثيني الذي حقق ثلاثة انتصارات في سباق المركبات التي تجرها الخيول – اثنان منها في عام واحد – لديه ثلاث بنات. وكان لدى ثيميستوكليس *Themistocles* خمس بنات، وكان لدى أديمانتوس *Adimantus*، القائد في الأسطول البحري الكورنيثي في سلاميس ثلاث بنات(٨)، ولدى اثنين من ذوي المكانة الرفيعة في الطبقة الأرستقراطية البطلمية(*) *Ptolemaic* عدد كبير من البنات، ولدى بوليكرتيس *Polycrates* ثلاث بنات، وكان ثريًا جدًا لدرجة أنه لم يفز فقط بسباق الخيل بنفسه، وإنما فازت خيول زوجته وبناته في احتفال الباناثينايا تقريبًا بعد عام ١٩٧ قبل الميلاد. وثيودورس الذي كان مثل بوليكرتيس خدم بوصفه حاكمًا بقبرص كان في عائلته ثلاث بنات على الأقل، وربما أربع، وكان لدى دريتون *Dryton*، موظف المحفوظات الموسر الذي عاش في باثيريس *Pathyris* في القرن الثاني قبل الميلاد، خمس بنات. وعلى العكس فإن العائلات التي لديها ثلاثة أبناء أو أكثر كانت شائعة تمامًا وحتى سقراط المعروف بفقره كانت لديه ثلاث بنات.

والأرقام من ميليتوس ربما كانت دليلاً على الإجهاض الانتقائي للإناث، ولكن لا داعي لأن نحمل هذه الأرقام انعكاسًا عدديًا على هذه العملية. ودورة الحياة بالنسبة للصبايا تختلف عن الصبيان، ويدرج الصبيان رسميًا تحت اسم *Anebos* أي غير البالغ/ قاصر أو *Hebon* أي البالغ، بينما تأخذ البنات اسم *Kore* أي البكر أو البتول أوالعذراء وهو ما يميز مراحل شتى. وتعيين الذرية أو النسل ببساطة باسم *huios* أي ابن، و*thugater* أي ابنة دون ألقاب تحدد الأهلية أو تزود بالصلاحيات الشرعية، وربما كانت غير معنية بأعمارهم الحقيقية. والعمر الذي يتغير فيه الصبيان من قاصر إلى بالغ في ميليتوس غير معروفة. والحقيقة أن السن

(*) عائلة من سلالة مقدونية. (المترجمة)

الرسمي للبلوغ بالنسبة للصبيان، حتى بالنسبة لمدينة مثل أثينا حيث كان التوثيق فيها غزيرًا، محل جدل (جولدن، ١٩٧٩). وإذا قلد المواطنون في ميليتوس الممارسة الأثينية في هذا الصدد، حينها سيكون من المفترض أن يصبح الذكور بالغين ***hebontes*** بعد مرحلة البلوغ ***ephebeia*** والتى تقع أحيانًا بين سن الثامنة عشرة والعشرين.

وإذا كان البلوغ، من ناحية أخرى، ليس فئة عمرية رسمية في ذاك الوقت بميليتوس، فربما كان الصبيان يسجلون في عمر الرابعة عشرة[٩]. وتترك البنات عوائلهن في المنشأ في عمر الرابعة عشرة، تزيد أو تقل، ليتزوجن، وقبل هذا العمر يدعون باسم عذراء ***Karai***. ولو بدأنا من الأعداد نفسها، وإذا افترضنا أن الصبيان والبنات يسجلون بعد سن الرابعة عشرة؛ فالمفترض أن يكون عدد الصبيان مساويًا لعدد البنات. وإذا كان الصبيان يسجلون عند الثامنة عشرة والصبايا عند الرابعة عشرة، فنتوقع أن يكون عدد الأولاد ثلث عدد البنات، وإذا كان التسجيل للذكور عند العشرين والبنات عند الثالثة عشرة، فنتوقع أن يكون عدد البنات نصف عدد الأولاد، وهذه افتراضات سطحية، ولكنها حسابيًا ممكنة، وربما كان تزويج بنات المهاجرين يتم حتى في سن أبكر من السن المعتاد، وذلك قبل رحيل آبائهن وأمهاتهن، ولأن محيط الأصدقاء والأقارب الذي ستوجد فيه العرائس سيكون أكبر في المدينة الأم من مدينة ميليتوس. ومعدل الأعمار الذي تتزوج عنده النساء لأول مرة يرجع جزئيًا إلى معدل النسبة بين الجنسين، ذكور وإناث، في مجتمع بعينه، فإذا كان المتوفر من الإناث قليلاً، يتزوجن في أعمار صغيرة.

ومن ناحية أخرى، فإن الرقم أربع عشرة بوصفه عمرًا للبلوغ[*][١٠] والزواج في العصور القديمة عرفناه من المصادر الطبية والأدبية والتي تتخذ موقفًا

(*) ***menarche***، بدء الإحاضة، بدء الطمث. (المترجمة)

لصالح الطبقات العليا. والبلوغ يرتبط بالتغذية، حيث سجل زينوفون (*Clac. Pd. 13*) أن من بين كل اليونانيين كان الملوك فقط هم من يغذي بناتهم مثل أبنائهم. وأكد أرسطو (*HAIX 1608b*) أن النساء تحتاج طعامًا أقل من الذكور، وفي الطبقات العليا كانت البنات، على الأرجح يطعمن جيدًا، ولكن البنات التي رحل عنهن آباؤهن من المرتزقة، أو اصطحبوهن في حملاتهم الحربية، فلنقل، كانت تغذيتهن أقل جودة من زوجة أسخوماتشوس كما ذكر في كتاب الأثينيين لزينوفون، ربما يصلن للبلوغ في أواخر العشرينيات. وإذا كانت الأرقام التي وردت من ميليتوس والتي شملت البنات من سن ١٦، ١٧، ١٨، فإن ذلك يشير حتمًا إلى المعدل العالي من إجهاض البنات ووأدهن. وتستطيع بسهـولة ألا تبالـي بالأعمـار المختلفة للبنات والبنين، ولكن لا توجد مجموعة أرقام مؤتلفة بشكل معقول يمكن أن تفسر معدل الجنس بين الأطفال في ميليتوس.

والعامل الآخر الذي يسترعي الانتباه هو قلة عدد الأطفال بالنسبة للعدد الإجمالي والكلي للسكان. ولا بد أنه صَعُب على الأطفال أن يبقوا على قيد الحياة في هذا الواقع الصارم القاسي الذي تَحَمله هؤلاء الناس قبل الاستقرار في ميليتوس. وعلاوة على ذلك فإن الأزواج الغائبين في الحملات الحربية لا يستطيعون تلقيح زوجاتهم، والأهم هو اعتبار أن كثيرًا من النساء لن يكملن حملهن في وقت الزواج والارتحال. ونلاحظ تسجيل الأزواج من دون أولاد في الجدول ١٣-٢، السطر الأول، وهم إما مصابون بالعقم، وإما أنهم شباب مرتحلون نحو المنبع الذي نشأوا فيه. وليس من المحتمل أن يكونوا شيوخًا دون أولاد؛ لأن كبار السن الذين خلت بيوتهم من الأبناء، وحرموا منهم لا يتحمسون لتغيير حياتهم. وعلاوة على ذلك فإن معظم الآباء والأمهات الشباب عرضة لتكرار فسخ الزيجات، رغم أن الأسر المستوفاة ربما تكون نتيجة للزواج مرة ثانية بعد موت الزوج السابق.

ووفق ما نعلمه عن معدل الأعمار[١١] في اليونان، لا بد أن نفترض أن معظم الآباء والأمهات والأطفال الذين نزحوا إلى ميليتوس، كانوا في ريعان الشباب. وإذا كان هناك عدد كبير من الأبناء الذين سُجلوا تحت مسمى بالغ، سيجعلنا ذلك نفترض أن عددًا كبيرًا من الآباء كانوا في سن الأربعين على الأقل. ويوجد واحد فقط من البالغين (كان جزءًا من عائلة ممتدة تشمل والديه (ميليت ٣، ٢، ٤) كان متزوجًا، وهذا شيء غير اعتيادي. وعمومًا فإن الذكور اليونانيين يتزوجون في سن الثلاثين تقريبًا. لذا فإن الرجال الذين كانوا آباء لبالغين، بالتأكيد بلغوا سن الأربعين. ولذلك علينا أن نفسر معدل الجنس في ضوء حقيقة أن الذكور في العهود القديمة تمتعوا بحياة أطول من النساء، والرجال العزاب يفترض أنهم أرامل من كبار السن. والسكان النازحون كانوا على الأرجح من البالغين الذكور الشباب (سوري، ١٩٥٥، ص٩-١٩٨). والنقوش الدلفية تسجل فعلاً ذكورًا ضعف عدد الإناث من البالغين، وبلا شك كان هؤلاء الذكور شبابًا.

ولا بد أن نسأل أنفسنا هنا إذا كانت العائلات التي تملك ثروات كبيرة ولديها بنون أكثر من البنات، من المحتمل أنهم نزحوا إلى ميليتوس، تاركين خلفهم نظراءهم المفترضين إحصائيًّا حيث تَفوق البنات البنين عددًا. وبالطبع نستطيع أن نتفكر مليًّا إذا كانت المجموعة ستختار بنفسها طريقة النزوح لمكان آخر، فبالتأكيد كان ممكنًا للعائلات التي أنجبت العديد من الذكور، ولكن مواردها محدودة، أن تنزح إن رغبت في بداية جديدة في مدينة بارزة تمنحهم مستقبلاً أكثر إشراقًا. وعلاوة على ذلك، فإنه يمكن تصور أن الوالدين مدعمون بشعور بالأمن لإنجابهم أنجالاً من الذكـــور، سيغامـــرون بمغادرة أرض الأجداد، المدينة الأم التي نشأوا فيها، ولكن لا توجد شواهد، ولا حتى في حبكة كوميدية عصرية، يمكن أن تُورد ما يبرهن ويؤكد على وجود هذا الاتجاه. وعلاوة على ذلك، إذا كان رحيل الشباب من العزاب خلق فائضًا من النساء غير المتزوجات في البلد المنشأ، فإن وجود هؤلاء النساء لن يشجع الآباء على تربية البنات. ولا يوجد أي مجتمع يوناني يفسح المجال لوجود عوانس واستيعابهن، باعتبارهن محلا للاحترام.

وهناك فئتان من أولياء الأمور أثرت تجربتهما الخاصة على معدل الجنس لأطفالهما. الفئة الأولى تتكون من هؤلاء الذين ربما عاشوا حياة أصعب من الباقين وأكثر قسوة، وكانت كريت هي البلد المنشأ لمعظم النازحين ذوي الإثنيات المعروفة[١٢]. ولأن هناك عشرة رجال أدرجوا في القوائم مرتين، مرة بمفردهم، ومرة مع عوائلهم، يبدو أنهم تركوا أسرهم فى المدينة الأم عندما اضطلعوا بمهام عسكرية لصالح ميليتوس (ميليت، ٣، ص١٤٧، (١٧١)، لونيس، ١٩٤٩/ ص٢٥٦) وعندما قبلوا المواطنة الميليتوسية التي وهبت لهم، استدعوا عائلاتهم من كريت في جحافل كبيرة تُمثل مدنهم. وذلك على عكس النساء والأطفال الذين وجب عليهم ببساطة القيام برحلة بحرية واحدة من كريت إلى ميليتوس في صحبة أبناء بلدهم، وهؤلاء كانوا من كاريا ***Caria*** والأناضول ومن أماكن أخرى أبعد في العالم اليوناني. ويوجد ثلاثة وعشرون زوجًا وزوجة لم ينزحوا من كريت ولم تُعرف بلدتهم الأصلية. وربما بدعوا بوصفهم أعضاء في كتائب من الجنود، وجميعهم من المناطق المجاورة نفسها، وذلك لأن المرتزقة كان يتم توظيفهم في مجموعات، ولكن عندما يظهرون في ميليتوس ينفصلون في أزواج منفردة قادمة من مدينة بعينها. ومعظم هؤلاء ربما كانوا كثيري الارتحال جدًّا. وعاش المرتزقة كما يعيش البدو، يحملون عوائلهم وحاجياتهم ومنقولاتهم معهم أينما ذهبوا. وإجهاض الأجنة الإناث كان سمة مميزة لهؤلاء الأقوام المرتحلة (سوري، ١٩٥٥، ص٤٥) ومن ثم شوه معدل الجنس، أي نسبة الذكور إلى الإناث، بين الأطفال الذين أنجبهم أزواج ذوو أعراق وأنساب معروفة، والذين قَدموا من كريت أكثر من التشويه الذي حدث بين بقية السكان الذين أدرجوا في القوائم الدلفية. وفي واحد وعشرين عائلة ممن لديهم أطفال سُجل سبعة وثلاثون ابنًا وخمس بنات[١٣].

والحياة في الجيش المتأغرق لا بد أنها كانت غير ملائمة وغير مستحبة لتربية الأطفال الإناث، وكان يوجد باعث ضعيف لدى الجنود المحترفين لتربية الإناث. وفي المزارع يمكن أن تكون الابنة ذات فائدة في تقديم يد المساعدة والقيام بالمهام المخصصة للنساء، أما في الجيش فلن تكون ببساطة سوى فم يجب إطعامه – وفي الكميونة المستقلة ربما كان إنجاب ابنة مفيدًا حتى يمكن للمرء عقد مصاهرات مع عائلات أخرى بالزواج، ولكن بالنسبة للجندي المحارب فإن دفع مهر لابنته التي من المحتمل أن تتزوج من جندي آخر من خارج العائلة، كان يعني إهدارا لهذا المال. ومن بين الأشياء غير الملموسة التي نضعها في الاعتبار هو أن فكرة الوجود في محيط يكون الحضور الذكوري فيه مكثفًا وبشدة، مثل الجيش، ذات أثر سلبي على قيمة الابنة. والمجموعة الأخرى من الآباء والأمهات والتي أثرت تجربتهم الخاصة على معدل جنس ذريتهم كانوا بدون شريك. والمرأتان اللتان تعيشان بمفردهما كانتا جزءًا من مجموعات العائلات الممتدة، فواحدة منهن أمّ لذكرين ويصحبها والدها ووالدتها، والأخرى نزحت مع ابنها البالغ وزوجته، والمرأتان على الأرجح من الأرامل. ووفق القانون اليوناني، وفي حالة الطلاق، يحتفظ الأب وليس الأم بالأطفال، لذا فإن الأم التي لديها ولدان لا بد أنها أرملة احتفظت بهما غيابيًا.

ويوجد ثمانية آباء عزاب لديهم أطفال، واحد منهم لديه ابنة، وهم أعضاء في مجموعة العائلات الكبيرة الممتدة (ميليت ٣، ٦٢). ومن المهم أن نلاحظ أن كل الأطفال الآخرين للأب الأعزب من الذكور. وتحت ضغوط تربية أطفال دون شريك، يجرد الآباء والأمهات أنفسهم من البنات، ومن المحتمل أنهم يتركونهن بالديار برعاية أقارب أو أصدقاء، وربما تأخذ عملية التخلص منهن أبعادًا أخرى أكثر قسوة. وتم إدراج ثلاثة وستين طفلاً بلا عوائل بوصفهم أفرادًا، وهؤلاء ربما يتامى بقوا مع جماعة من المرتزقة بعد موت آبائهم.

ومخاطر المهنة العسكرية تعد سببًا طبيعيًّا آخر لمعدل الأعمار المنخفض في العهود القديمة، وتجعل كثيرًا من الأطفال يتامى. ولأنهم يرثون، وفقًا لقانون اليونان، خاصة من الأب، على الأقل بَزته العسكرية ودرعه وعربته الحربية وحيواناته التي تجر الأثقال ومستلزماته المنزلية، لذا فهم ليسوا فقراء.

والكلمة اليونانية ***orphanos*** تعني الطفل الذي بلا أب. ووجود الأم لا يغير من الوضعية الاجتماعية لليتيم (بومبيروي، ١٩٨٢) ولأن المواطنين الجدد في ميليتوس يُدْرَجون باسم "ابن فلان" وليس" ابن فلانة"، فمن المستحيل أن نعرف إذا كانت والدة أي يتيم منهم حية فعلاً. ورغم وجود آباء دون زوجات والذين يفترض أن يكون لديهم شغف بالزواج مرة أخرى، ورغم الأعداد الغزيرة من الرجال العزاب، فإنه يوجد عدد مدهش من النساء غير المتزوجات. ويوجد إحدى عشرة ابنة بالغة في العائلات وسبع عشرة امرأة يسافرن بمفردهن. والمجموعة الأخرى، أو معظمها على الأرجح أرامل، حكمت عليهن الظروف بالبقاء مع المرتزقة من أبناء مدينتهم وذلك بعد وفاة بعولتهن.

ويوجد عند اليونانيين تقليد قديم جدًّا يوجب العناية باليتامى من أبناء الجنود، وفي بعض العهود توجب العناية بوالدي الجندي أيضًا؛ ولكنه يهمل أراملهم (بومبيروي، ١٩٨٢ب). وفي الخطبة الجنائزية يواسي بيريكليس(*) ***Pericles*** آباء الموتى وأمهاتهم، وأعلن أن اليتامى لا بد أن يلقوا دعمًا وتتكفل به الدويلة. ولكن بالنسبة لأراملهم، كل الذي استطاع أن يقوله هو أن شرفًا كبيرًا لامرأة ما إن يرد مجرد ذكرها على لسان رجل سواء بالقدح أو المدح. وفي الكميونة المستقرة، كانت الأرملة تعود لكنف عائلتها التي يمكن أن تعثر لها على زوج آخر. ومن بين

(*) رجل دولة بارز ومؤثر وخطيب، وكان جنرالاً في جيش أثينا في عصرها الذهبي، وخاض الحرب الفارسية والبيلوبونيزية، ولد في عام ٧٦٥ ق. م. (المترجمة)

أحد عشر أثينيًّا معروفًا تزوجوا مرة أخرى بعد وفاة شريك الحياة الزوجية، نجد ثمانية منهم من النساء (ثيمبسون، ١٩٧٢) ولكن أرملة المرتزق الهيلينيستي تكون في موقف أكثر حساسية، وعُرضة لضروب الإغراء حيث لم يعد لديها قريب ذكر يمكنه أن يعد زيجة أخرى لها. وعلى عكس اليتيم، لا ترث الأرملة زوجها إلا إذا ترك وصية يوصي لها فيها بإرث محدد، ومن المحتمل أن يكون واجبًا عليها إنفاق مهرها عندما تصبح أرملة. والأرملة التي تفتقر للقوة والشباب والخصب لا تكون عروسًا تجذب الخُطاب، وبالتأكيد أنها كانت كذلك في الحقبة الهيلينيستية؛ حيث اختار العديد من الرجال ألا يتزوجوا على الإطلاق. وشبح هؤلاء النسوة غير المتزوجات لا بد أنه جعل الجنود لا يحبذون تربية البنات.

ومؤخرًا ادعى مارك جولدن ***Mark Golden*** (١٩٨١) أن معدل إجهاض الأجنة الإناث يزيد بنسبة ١٥% عند الأثينيين، مجادلاً بأنه لو لم يكن ذلك صحيحًا لتوفرت أعداد وفيرة من النساء المناسبات للزواج. والمعدل العام لإجهاض الإناث ووأدها في اليونان المتأغرق لم يقرر، وحتى المعدل الذي في مثل مستوى ارتفاع المعدلات المسجلة في النقوش الدلفية لا يعد معدلاً انتحاريًّا بالنسبة للمعنيين بهذا الأمر[١٤].

ومثل هذا المعدل بين هؤلاء الذين تزوجوا زواجًا لُحميًّا[*]، ويعيشون منعزلين مثل شعب الأنويت[١٥] ***Inuit*** أو شعب الأدغال ***Bushpeople***، فإن هذا النوع من الزواج سيؤدي حقيقة إلى انقراض السكان في نهاية الأمر، ولكن العدد المحدود من السكان الذين يعيشون في أماكن جذابة يمكن أن يتزودوا بما ينقصهم بطرق شتى. وعلى نطاق ضيق، يوجد تَسييل من الطبقة الأدنى من السكان يُضَخ في جموع المواطنين، وتعد نييرا وأطفالها مثالاً لهذا التَسييل. وإذا لم تكن المرأة

(*) endogamy زواج بين أفراد القبيلة الواحدة، التناسل بين الأقارب الأدنين. (المترجمة)

سيئة السمعة جدًّا، وإذا لم يكن لصديقها الذكر أعداء سياسيون، يكون بمقدورها أن تفعل كل المنكرات والموبقات دون أن تتعرض لعواقب وخيمة، فتفلت بفعلتها، وذلك في زمن اتسمت فيه جداول وقوائم المواطنين وأدوارهم باللين والارتخاء. والدويلات تتعامل مع متطلبات حراكها السكاني من خلال تشريع، إما أن يقبل وإما أن يرفض المواطن الذي كان ثمرة اتحاد طرفين أحدهما مواطن والآخر غير مواطن. وكل الحالات المعروفة من الأطفال الذين لهم والد مواطن ووالدة غير مواطنة، تعطى سببًا آخر لنقص عدد السيدات وهو- ببساطة – تزويجهن من أجنبي – والعدد الضخم من العتقاء والحرائر سواء كانوا عبيدًا (حدث بعد معركة أرجينوسيا ***Arginusae*** مباشرة، بعد أن دعمت أثينا عددًا كبيرًا من المفقودين والمقتولين في المعارك في نهاية الحرب البولينيزية) أو ممن ولدوا من أب وأم من الأحرار كما في ميليتوس لم يكن شيئًا غير شائع. والهجرة كانت وسيلة أخرى لسد العجز في قوائم المواطنين، ودون شك فقد تدافع المهاجرون اليونانيون أفواجًا إلى ميليتوس؛ لأنهم أرادوا العيش بطريقة تمكنهم من تربية جميع من أنجبوا – ذكورًا وإناثًا- لأن إجهاض الإناث كان شيئًا مؤلمًا جدًّا، والأكثر إيلامًا هو ممارسته إجباريًّا. وبناء عليه، ورغم أن المجتمع اليوناني شهد انخفاضًا في عدد السكان في العهد الهيلينيستي، فإن حالة مثل جاضرة ميليتوس المزدهرة لم تعان منه، واتسم العهد الهيلينيستي على الأرجح بأنه أَمّن استئصال شأفة اليونانيين وزمر الجنود المرتزقة. ومن تحرر من السكان بميليتوس لم يكونوا حالة شاذة، والمرتزقة لم يعيشوا على هامش المجتمع، ولكنهم مارسوا تأثيرًا كبيرًا ليس في الأجواء العسكرية فحسب، وإنما في الحياة الثقافية والاجتماعية أيضًا **(لويثي، ١٩٤٩)**.

ولأن المرتزقة تجولوا على نطاق واسع وفي الأصقاع كافة، وغالبًا ما استقروا في مستعمرات عسكرية، أو في واحدة من المدن القديمة **(مثل ميليتوس)** فإن أسلوب حياتهم ونمطها كشف عن كونهم مرتحلين غير مواطنين، والأسماء التي سجلتها

النقوش الدلفية كان أغلبها ذكورًا، وتم تجاهل الذرية الأنثوية، وهذه الممارسة لم تكن غريبة ولا دخيلة على المجتمع الهيلينيستي.

ملحق

في الجداول التالية، تشير الأرقام التي على اليسار إلى الفقرة التي تتبع الجدول، والتي تقدم استشهادًا على الأسس التي استند إليها تصنيف البيانات في الجداول، واستخدمت الاختصارات التالية :

A = Anebos	ابن
D = daughter	ابنة
E = hebon (Mature youth)	بالغ
F = single adult woman	شابة عذراء
H = husband	زوج
K = kore (maiden)	عذراء
M = Single adult man	شاب أعزب
N = nothe orohos (non – citizen	غير مواطن
S = Son	ابنة
W – Wife	زوجة

جدول: 13 – 1 اجمالى عدد السكان

	اجمالى السكان			766
	الاناث البالغون		147	
	الذكور البالغون		401	
	البالغون			548
	صبايا		46	
	صبيان		168	
	الأطفال			215
	إناس لديهم آباء، طفل و/أو زوج			
2-15)	عائلات نوويه لديها عدد محدد من الأطفال			
	number of children	91		
	Within these:			
	Daughters		34	
	D K	23		
	Other D	11		
	Sons		131	
	E	26		
	A	88		
	غير محدد	37		
	أطفال لديهم والدين			165
18)	زوجان لديهم عدد محدد من الأطفال غير المتزوجون			
	of unmarried children		10	
	أم عزباء	1		
	أب أعزب	8		
	S	13		
	D	1		
	ابناء لديهم ولى أمر واحد		14	
16)	آباء آخرون	15		
2-15, 18)	أمهات		92	
2-16, 18)	آباء		115	
1)	ليسوا أمهات		37	
1)	ليسوا آباء		37	
	أناس دون آباء، طفل و/أو زوج			
19)	K دون أولياء أمور	7		
20)	A دون أولياء أمور	10		
21)	N A	14		
22)	N K	5		
	أطفال دون أولياء أمور		36	
23)	N F	1		
24)	N M	6		
25)	F ليسوا مواطنين ولا أمهات	17		
26)	M ليسوا مواطنين ولا آباء	243		
23, 25)	F		18	
24, 26)	M		249	

ملحوظات: أ. هذه الأرقام تقريبية بسبب تناثر النقوش والترميمات وبسبب النقوش التى تقول "autos kai ekgonoi"
ب. والملائلات المستندة تفككت إلى عناصر فى هذه العمليات الحسابية.

مجموعات العوائل: (بما فيها التناثر و/أو التى تمثل اشكالية.

1)	H W[b]	37
2)	H W 1S A	20
3)	H W 1S E	0
4)	H W 1S unspec.	2
	[H W 1S total]	[22]
5)	H W 2S A	16
6)	H W 1S A, 1S	1
7)	H W 2S E	1
8)	H W 2S unspec.	5
	[H W 2S total]	[23]
9)	H W 3 or more S	3
10)	H W more than 1S	10
11)	H W 1D	11
12)	H W 1S 1D	8
13)	H W 2S 1D	10
14)	H W 3 or more S 1D	3
15)	H W 1S 2D	1
16)	Head of household and children (autos kai ekgonoi)	15
17)	Extended family groups	9

ملحوظات: أ. هذه الارقام تقريبية بسبب تناثر النقوش و الترميمات وبسبب النقوش التى تقول: "autos kai ekgonoi" ل. والعوائل الممتدة تفككت إلى عناصر فى هذه العمليات الحسابية (شكل 1 – 16).

Tabulation of Family Groups

1) H W: 2 (34a); 2 (34b); 1 (34h); 2 (34i); 3 (34p); 1 (38r); 1 (38s); 2 (38t); 1 (38u); 3 (38v); 1 (38x); 2 (38y); 2 (38bb); 2 (38dd); 2 (38hh); 1 (38ii); 3 (61); 1 (62); 1 (68); 1 (72); 1 (82); 2 (86) = 37

2) H W 1S A: 1 (34d); 1 (34h); 1 (38q); 1 (38s); 1 (38u); 3 (38z); 1 (38aa); 1 (38bb); 1 (38ff); 1 (38ii); 1 (41l); 1 (65a); 1 (67); 1 (72); 1 (74); 1 (78); 1 (79); 1 (81) = 20

3) H W 1S E: none

4) H W 1S (unspec.): 1 (68); 1 (82) = 2

5) H W 2S A: 1 (34a); 1 (34h); 1 (38x); 1 (38ff); 3 (45); 1 (50); 1 (57); 3 (64); 1 (65a); 2 (74a); 1 (76) = 16

6) H W 1S A 1S E: 1 (34b)

7) H W 2S E: 1 (38q)

8) H W 2S (unspec.): 1 (38ee); 1 (62); 1 (67); 1 (81); 1 (96) = 5

9) H W 3 or more S: 1 (62) H W 2S A 2S E; 1 (66) H W 1S E 2S A; 1 (34) H W 3S A = 3

10) H W more than 1S (number uncertain because of frag. inscr.): 1 (34i); 1 (38o); 1 (38ff); 1 (65a); 2 (68); 2 (74a); 1 (81); 1 (93) = 10. Note: For these families 20S (unspec.) have been added on Table 13.1

11) H W 1D: 1 (34a) daughter has 2 sons mentioned with her; 3 (34e) K; 1 (34h) K; 1 (38aa) K; 1 (38ee) K; 1 (65); 1 (68) if restored correctly); 1 (86); 1 (90) = 11

12) H W 1S 1D: 1 (34e) HW 1S A 1D K; 1 (34i) H W 1S A 1D K; 1 (38r) H W 1S A 1D; 1 (38r) H W 1S H 1D K; 1 (38u) H W 1S A 1D; 1 (38v) H W 1S A 1D K; 1 (38cc) H W 1S 1D; 1 (41) H W 1S A 1D K = 8

13) H W 2S 1D: 2 (34d) H W 2S A 1D; 1 (34h) H W 2S A 1D K; 1 (38hh) H W 2S 1D K; 1 (46) H W 1S H 1S A 1D K; 1 (62) H W 2S A 1D K; 1 (70) H W 2S 1D K; 1 (75) H W 2S A 1D K; 1 (77) H W 2S A 1D; 1 (81) H W 2S A 1D K = 10

14) H W 3 or more S 1D: 1 (38q) H W 3S A 1D K; 1 (62) H W 1S H 3S A 1D K; 1 (84) H W 1S H 2S A 1D K = 3

15) H W 1S 2D: 1 (38ff) H W 1S A 2D K

16) Men listed as heads of households but names of other members omitted: 1 (42); 3 (44); 7 (54); 1 (58); 3 (63) = 15

17) Extended family groups (counted as separate units in 1-16 above): 1 (34a) H W D her 2S A; 1 (34a) H W 3S A 1 sister; 1 (34i) H W mother; 5 (61) groups of brothers and sisters; 1 (62) three-generation complex = 9

18) Single parent, child(ren): 1 (34a) F 2S A; 1 (38p) M 1S A; 1 (41) M 1S A; 1 (50) M 2S A; 1 (50) M 2S E; 1 (55) M 1S A; 1 (61) M 1D; 1 (66) M 2S A; 1 (69) M 2S E = 9

19) 3 (38ii); 1 (38 ll); 1 (77) adopted daughter; 1 (80); 1 (89) = 7

20) A without parents: 1 (41); 1 (45); 1 (55); 1 (65a); 1 (66); 1 (70); 1 (75); 1 (79); 1 (80) = 10

21) NK: 1 (45); 1 (64); 1 (76); 2 (79) = 5

22) NA: 1 (51); 1 (65); 2 (65a); 2 (70); 2 (76); 1 (77); 1 (79); 1 (82); 2 (87); 1 (89) = 14

23) NF: 1 (46) = 1. Note (78) NW mother

24) NM: 1 (45); 1 (65a); 1 (67); 1 (72); 1 (74); 1 (74a) = 6. Note 1 (41) N father and 1 (78) NH father.

25) F (not N): 1 (34b); 2 (38kk); 1 (45); 1 (48); 1 (56); 1 (59) (note: her husband's name and his genealogy are listed here too); 1 (65); 2 (65a); 3 (72); 1 (77); 2 (80); 1 (84) = 17

26) M (not N) excluding men whose names appear again in family groups and those mentioned with *ekgonoi* (offspring): 2 (34a); 4 (34b); 3 (34d); 1 (34h); 1 (34i); 93 (38a-n); 6 (38o); 2 (38p); 6 (38s); 4 (38t); 1 (38u); 5 (38x); 1 (38z); 2 (38aa); 2 (38bb); 3 (38cc); 5 (38gg); 2 (38ii); 8 (38kk); 8 (41); 5 (45); 2 (46); 1 (47); 3 (49); 1 (51); 1 (52); 7 (54); 1 (55); 1 (60); 3 (61); 1 (64); 2 (65); 4 (65a); 5 (66); 3 (67); 2 (68); 2 (69); 3 (70); 4 (72); 5 (75); 3 (76); 1 (78); 7 (79); 1 (80); 2 (82); 3 (84); 3 (85); 3 (86); 2 (87); 3 (89) = 243

الهوامش (١٣)

1- A shorter version of this paper was presented at the Berkshire Conference of Women Historians, Vassar College, 17 June 1981. I am grateful to Ernst Badian, Stanley Burstein, Valerie French, William Harris and Cynthia Patterson for their comments, and to the Research Foundation of the City University of New York for a grant which supported research for this paper .

٢- *Hellenisticism*، الهيلينيستية، التأغرق ترجمة عربية للكلمة الألمانية *Hellenizein* التي تعني التحدث باللغة اليونانية السليمة أو انتهاج سلوك يوناني أصيل أو بعبارة أخرى محاكاة الإغريق في أسلوب حياتهم وثقافتهم. وبناء على هذا فقد كان التأغرق – أصلاً – صفة لغير الإغريق. واستخدم بعض المؤرخين لفظ التأغرق للدلالة على ظاهرة التحام الشرق بالغرب حيث كانت الحضارة الإغريقية هي السمة الغالبة في العالم المأهول بأسره. ويمكن تقسيم العصر المتأغرق إلى حقب ثلاث، تمتد الأولى ما بين عامي ٢٨٠ و٣٢٣ ق. م حين أخذت إمبراطورية الإسكندر في الانحلال، وتمتد الثانية ما بين عامي ١٨٠ و٢٨٠ ق. م وهي حقبة ازدهار الحضارة اليونانية بعلومها وفلسفتها وأسلوب حياتها خلال رقعة مسيحية من العالم القديم، وتمتد الثالثة ما بين عامي ٣٠ و١٦٠ ق. م حين دب الاضمحلال السياسي وسادت اللاعقلانية، ثم ما لبثت أن تسللت الروحانية وافدة من الشرق. (المترجمة)

3- For surveys of such evidence see Glotz, 'Infanticidium' and 'Expositio' in Daremberg and Saglio (1877), Golden (1981), and Eyben (1982) .

٤- لوكيوس أبوليوس، روائي أمازيغي، تعد رواية "الحمار الذهبي" التي كتبها في القرن الثاني وهى أول نص روائي في تاريخ الإنسانية – ويشير أبوليوس داخل متنه إلى مجموعة من النصوص السردية الروائية والقصصية والمستنسخات الحكائية الإغريقية التي تأثر بها تناصًا واستلهامًا واستفادة. تدور القصة حول فكرة ساخرة، حيث سمع لوكيوس، شاب من شمال إفريقيا، عن ساحرة مشهورة، فدفعه حب الاستطلاع لزيارتها، فرآها تدهن نفسها بدهان تحولت بعده إلى بومة، وطارت أمام عينيه، ورغب في تجربة الدهان نفسه، ولكنه أخطأ فاستخدم دهانًا حوله لحمار. وهنا تبدأ رحلة السخرية التي استفاد منها الكاتب لينقل أفكاره، فقد تحول هذا الإنسان بشكله إلى حمار، ولكن عقله بقي عقل إنسان مفكر. (المترجمة)

5- For criticism of Mulder and Zimmern see Gomme (1933), p. 80 .

6- For the effect of the multilation of papyri on demographic statistics see Hombert and Preaux (1952), p. 157 .

7- See Liddell-Scoll-Jones, S. V. nothos .

8- Plut. , Mor. 871. I am grateful to R. Merkelbach for this suggestion .

9- I am grateful R. Merkelbach for this suggestion .

10- See Amundsen and Diers (1969) .

11- On longevity in antiquity see, e. g. Samuel, Hastings, Bowman and Bangnall (1971) and Duncan-Jones (1982) .

12- At least 283 Cretans are listed in Milet 3, 38 alone (Milet 3, p. 74 [198]) .

13- No children: (72), (86). Sons: 2(41), 6(45), 2(46), 2(50), 2(57), 6(64), 1(65), 3(66), 3(67), 2(70), 1(74), 2(75), 2(77), 1(79), 2(82). Dugheters 1 each: (41), (46), (70), (75), (77) .

14- See Harris (1982) and Golden (1981) for well-argues criticism of the model conceived by Engels (1980) .

١٥- أو الإسكيمو وهم شعب يسكن شمال الكرة الأرضية، والأنويت تعني الشعب الذي يأكل لحمًا نيئًا، وكانوا لشدة انعزالهم يعتقدون أنهم الناس الوحيدون في العالم، ولما تعرضوا لغزو الحضارات الأخرى عبر تاريخهم، نجحوا في صدها، ولم يقبل هذا الشعب بالحضارات ولاسيما الحضارة الأوربية حتى القرن الثامن عشر.

للمزيد راجع:

Brunt, P.A. (1971), *Italian Manpower, 225 B.C.-A.D. 14*, Oxford
Eyben, Emiel (1982), 'Family Planning in Greco-Roman Antiquity', *Ancient Society* (forthcoming)
Menander, *Perikeiromene* (The Girl who Gets Her Hair Cut Short), *Aspis* ('The Shield')
Préaux, Cl. (1978), *Le monde hellénistique*, 2 vols., Paris

(١٤)

النساء والثروة[١]

ريت فان بريمن، لندن

يخلد النقش الموجود في مدينة ميجالوبوليس[*] ***Megalopolis*** في البلوبونيز ***Peloponnese***، والتي ترجع للقرن الثاني قبل الميلاد، ذكرى امرأة تدعى أكسينيا[**] ***Euxenia***، لأعمالها الخيرية وتبرعاتها وإحساناتها وهباتها للعامة من الشعب. ويبلغنا الجزء الأول من النقش عن محنتها، فهي كانت تنتمي لعائلة فيليبومينت ***Philopoement***، القائد العظيم في العصبة الآخية[***] ***Achaean league***، وربما تكون حفيدته، ويخبرنا بأنها كانت من أشياع أفردريت في ميجالوبوليس. والسطور الأربعة الأخيرة من النقش أغنية في مدحها تقول:[٢]

من أجل الحائط الراسخ الذي شيدته حول المعبد.

من أجل الربة، وبيت ضيافة الشعب فهي

المرأة التي كرست ثروتها في سبيل سيرتها الطيبة

(*) تقع في الجزء الغربي من مقاطعة أركاديا في شبه جزيرة بيلوبونيز. (المترجمة)

(**) لم تكتف أكسينيا ببناء المعبد التي خدمت فيه كراهبة، وإنما جعلت منه بيتًا لضيافة الزائرين وأنفقت الكثير من ثروتها الشخصية لصالح ميجالوبوليس. (المترجمة)

(***) اتحاد كونفيدرالي للمدن والدويلات اليونانية، والتي تقع في شمال ووسط شبه جزيرة البيلوبونيز في القرن الثالث قبل الميلاد. (المترجمة)

وبعد ثلاثة قرون تقريبًا، وفي مدينة بيزديان(*) ***Pisdian*** بسيلون تسجل النقوش مناشط، وثروة، وسمعة سيدة تدعى مينودورا ***Menodora***، ابنة ميجاكليس ***Megacles***.(٣) وتسجل النقوش أنها تنتمي إلى عائلة بارزة من المحسنين والقضاة(**) المعروفين المحليين. ومينودورا نفسها صنعت طريقها إلى الهيئات القضائية(***) ومناصب الكهانة والهيئات الخيرية(****)(٤) وفي واحدة من النقوش تقول: إنها حصلت تَوًّا على لقب ***dekaprotos*** أي عضو لجنة مكونة من عشرة أشخاص مسئولة عن توزيع الدخل الحكومي وجباية الضرائب(٥). ووزعت مينودورا كميات ضخمة من القمح والأموال بين سكان سيلون، (٦) كمبلغ مالي يدفع لقاء مناصبها العامة التي تشغلها ويشغلها أبناؤها، وتبرعت أيضًا باسم ولدها بمبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار لتستخدمه كاعتماد مالي يخصص لإطعام ***alimenta*** الأطفال المعدمين ***Paides*** في سيلون(٧) ويمدنا واحد من النقوش بأسباب تخصيص مثل هذه الاعتمادات المالية، وهو وفاة ميجاكليس ***Megacles***، ولَد مينودورا(٨) حديثًا ولتخليد ذكرى وفاته شيدت والدته معبدًا، ووضعت فيه العديد من تماثيل الطائفة الدينية، أحدها كان تمثالاً ضخمًا من الذهب والعاج يجسد ربات المقادير ***Fate***. ووضعت أيضًا تمثالاً لابنها الفقيد في المعبد(٩). وتلقت مينودورا نفسها عددًا من التماثيل التي

(*) مدينة في منطقة البحيرات التركية. (المترجمة)

(**) ***magistrate*** شخص يمارس سلطة قضائية، و***Magistracies*** هي الهيئات القضائية أو مقاطعة خاضعة لسلطة حاكم. (المترجمة)

(***) ***Leitourgia*** في اليونان القديم تعني المنح المالية التي تمنح للمدينة والشعب من قبل الأثرياء والذين يتحملون أعباء مالية لقاء التكريم والمراكز والألقاب الفخرية. (المترجمة)

(****) ***dinar, dinarus*** عملة فضية رومانية قديمة، وهي أيضًا عملة ذهبية رومانية قديمة تساوي ٢٥ دينارًا فضة، ويقال: إنها مأخوذة من لفظة ***Deni*** وتعني العدد عشرة. (المترجمة)

خدمت جميعًا بنقوشها الطويلة البارزة والواضحة، بوصفها رسائل تذكير دائمة لعابر السبيل بسمعتها الطيبة وعقليتها الراجحة التي تفكر في الصالح العام، وخدمة الجماهير من الشعب، وتخبرنا كيف أنفقت أموالها وقدمت خدمات لخدمة العامة وللصالح العام.

وقد اخترت هذين المثالين بسبب ما يظهرانه من علاقة بين الثروة ومفهوم الشخصية الجماهيرية في مخيلة الشعوب. ورغم أن هناك ثلاثة بلدان تفصل بين مينودورا وإكسينيا، يمكن أن نقول إن كلتيهما مثلتا بشكل نموذجي النخبة الثرية في المدن اليونانية. وواحدة من السمات المدهشة للمجتمع الحضري اليوناني في هذه الفترة، أعني من القرن الثاني تقريبًا إلى القرن الثالث قبل الميلاد، هي الدور الجماهيري البارز الذي لعبه أعضاء إناث في هذه النخب(*). وفي آسيا الوسطى(**)، حيث كانت الحياة بالمدينة هي الأكثر تطورًا في هذه المرحلة، برزت هذه الظاهرة أكثر وعلى مدى أوسع، ولكنها لا تقتصر بأي شكل من الأشكال على هذه المنطقة. ولكي نشرح ما الذي أعنيه بعبارة "الدور الجماهيري" سوف أرسم رسمًا تخطيطيًا مختصرًا لتطور الحياة العامة وارتقائها في المدن اليونانية منذ بداية العهد المتأغرق فصاعدًا(١٠). فقد برز في هذه المدن اليونانية وجهاء ذوو مكانة وشهرة في أقوامهم، ونخب ثرية معظم ثرواتهم يحصلون عليها من الأراضي التي يملكونها، إلا أنهم يفضلون أن تنطلق شهرتهم من مناشطهم السياسية. وعمومًا فإن

(*) *Elite* النخبة، الصفوة هي الجماعة التي تتفوق بطريقة ما على بقية المجتمع، وقد يرتكز التفوق على المركز الاجتماعي أو المكانة الفكرية أو على امتلاك الثروة أو المرتبة الكهنوتية. (المترجمة)

(**) شبه جزيرة فى أقصى غرب آسيا، تسمى أيضًا الأناضول، يحدها البحر الأسود شمالاً والبحر المتوسط جنوبًا، وبحر إيجه غربًا. (المترجمة)

الكيانات السياسية الاحتكارية(*) مثل المجلس والجمعية التشريعية أو مجلس النواب، وكذلك المكاتب الشعبية، استخدموا ثرواتهم بشكل فردي من خلال هذه الهيئات الحاكمة أو القضائية والمناصب الأخرى من أجل تحقيق مصالح المدينة. وبتلك الوسيلة يدمجون الإحسانات "التلقائية" التي وهبوها لمدنهم سابقًا مع الهيئات الخيرية وأنواع الكرم والسخاء الذي منح مُسبقًا في سياق الهيئات القضائية، والتي أطلق عليها إحسانات (*do honprem*) وفي الأصل كان هناك تمييز بين مكاتب البلدية المتعددة والهيئات الخيرية.

وفي نهاية المطاف، نجد أن هذا التمييز محير، وذلك ببساطة لأن مَهامها يقوم بها أعضاء من النخبة السرية نفسها. والهيئات القضائية تتكفل غالبًا بدفع التكاليف الزائدة الخاصة بمكاتبهم. ويعتبـــرون ذلك مســـألة شـــرف وأمانة؛ لأنه لا يجب المساس بالأموال العامة التي حفظت لمنصب معين، ولكن تدفع كل المصاريف من جيوبهم الخاصة، وأضافوا مزيدًا من الأبهة والفخامة لمناصبهم بإنفاق أموال أكثر من المطلوب في محاولة لأن يَبُزَّ كل واحد على الآخر ويفوقه سخاء في الأعمال الخيرية التي يجودون بها دون حساب، ومنها تشييد المباني، وإقامة الموائد الشعبية وتوزيع الأموال والسلع وأشياء أخرى، وذلك بتحفيز من تَشكيلة محكمة من الامتيازات ومظاهر التكريم والتبجيل التي تنبع من المدينة وشعبها.

وفي نهاية الأمر، تحولت الهيئات الخيرية إلى مناصب تُشغل بالانتخاب، وانعكس كل ذلك في أحد المصطلحات المحيرة والمركبة بشكلٍ متزايد، والتي وردت في النقوش التي تخلد ذكر المحسنين – السياسيين الأثرياء.[١١] وفيما بعد،

(*) هو رأس المال الذي تركز بين يديه أكبر وسائل الإنتاج ويضع تحت تصرفه أكبر قدر مـــن المال بغية تحقيق أكبر قدر ممكن من الأرباح. (المترجمة)

وفي العهد الإمبراطوري عندما أضحت المدن تعتمد كلية على هذا النظام، نسمع عن إلزام بدفع مبلغ ثابت من المال عند دخول المجلس، وعن الإحجام عن قبول منصب ثمنه باهظ، وعن تقسيم المناصب السنوية الشاغرة وتوزيعها إلى شهور وأسابيع وحتى فترات بلغت يومًا واحدًا.

وفي سياق هذا النظام والذي يُعَنون بكلمة "الأعمال الخيرية"[١٢]، نرى النساء يلعبن أدوارًا جماهيرية عامة، وكما هو معروف تمامًا أن الأدوار الجماهيرية الوحيدة التي رأينا النساء يقمن بها عبر العالم اليوناني من العصر الأركي فصاعدًا هو العمل ككاهنات أو في وظائف حكومية دينية مماثلة. وهناك تباين مدهش في نوع المشاركة النسائية في الحياة العامة في حالتي أوكسينيا ومينودورا.

وفي العديد من الوثائق التي نقشت أغلبها حصرًا على المباني والتماثيل[*] والتي أوضحت فى نموذج مينودورا أن النساء قمن بتقديم الخدمات الاجتماعية والسياسية والمادية نفسها لمدنهن مثلهن مثل مواطنيهن الذكور، وكَرَّمهن المجتمع وأجَلهن لما جدن به من خدمات بنفس أسلوب الذكور لحد كبير[١٣]. وبناء عليه يبدو أن النساء قد تسللن إلى ما اصطلح على اعتباره حكرًا على الذكور لأبعد حد، وخطون تدريجيًا إلى عالم يحكمه الذكور ويسيطرون على مجال نشاطاته وميادينه، وهي الحياة العامة وسياسات المدينة. والعديد من الوظائف التي تخدم الجماهير والهيئات الخيرية التي يضطلع بمسئولياتها الذكور، تقوم بها النساء أيضًا[١٤]. والنساء ناشطات تلقائيًا، في مجال الأعمال الخيرية منذ بداية هذه الفترة فصاعدًا، ويتنافسن مع الرجال في بناء المعابد، والمسارح والحمامات الشعبية وأنواع أخرى

(*) ممارسة يقوم بها الأثرياء بتوزيع جزء من ثرواتهم لصالح مدنهم والمصلحة العامة، ويعرف هذا المصطلح منذ النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد في العهد الهيلينيستي. (المترجمة)

كثيرة من الإحسانات. وكان هناك، بالطبع، العديد من النساء ما زلن في المناصب الرهبانية، ولكن دور القَسَوسِية في الحياة العامة قد تزايد على نطاق واسع منذ الفترة الكلاسيكية. والعديد من هذه الأدوار الرهبانية اصطبغت بالصبغة السياسية أكثر من الدينية البحتة. وتحمل مسئولية القسوسية يتضمن غالبًا، إنفاق مبالغ ضخمة على المهرجانات والمآدب والألعاب الرياضية تكريمًا للآلهة. وكان شائعًا جدًّا بالنسبة للرهبان أن يتحملوا مسئولية مبنى أو يجددوا معبدًا وأصبح سوق القسوسية الرائج، أيضًا، أكثر شيوعًا خلال الفترة الهيلينيستية، خاصة في آسيا الصغرى، وكان هناك ميل إلى عدم خروج القسوسية عن نطاق أسرة واحدة بعينها.(١٥)

لماذا اقتحمت النساء مجال الحياة العامة التي اصطلح أن تكون مجالا ذكوريًّا؟ هل وجهة النظر اليونانية التقليدية الخاصة بالمساواة بين الجنسين والتي تشهد بأن مكان النساء هو المنزل ارتبطت بمجال النشاط الأنثوي(١٦)، لم يتم تبنيها في هذه الفترة في هذا السياق أو في هذه المنطقة، وإذا لم تكن كذلك، فلماذا؟ فهناك العديد من الطرق للإجابة عن هذه الأسئلة. وفي هذه الورقة البحثية قد اخترت أن أركز على موضوع واحد، هو الثروة، لسببين:

الأول أن معظم الأدلة على الدور الجماهيري الذي لعبته النساء يبدو أنه يرتبط بشكل لا يمكن الفكاك منه بالثروة التي ملكوها لدرجة أنه أينما نكون معنيين بالنساء، يكون حتميًا أن نحاول تحديد طبيعة هذه الثروة. وإذا افترضنا، وهو ما يبدو متضمنًا في النقوش، أن هؤلاء النساء أنفقن ثرواتهن الخاصة، علينا أن نتساءل إلى أي مدى كان وضع المرأة اليونانية الذي سمح بامتلاك قدر معقول من الأموال الخاصة والأملاك الأخرى مألوفًا؟ هل كان في استطاعة هؤلاء النسوة أن يرثن، ويشترين، ويبعن، وإلى أي مدى كن مستقلات في هذه الأمور؟ وهل كن في

حاجة إلى وحي ذَكَر *Kyrios* كلما انخرطن في هذه المعاملات بأنواعها كافة، وذلك لأن الحال يبدو هكذا عند الأثينيين في العصر الكلاسيكي؟ وأكثر من ذلك فإنني اخترت أن أضع جل اهتمامي على الثروة؛ لأن العديد من الدارسين استنتجوا أن التغيرات التي وقعت في المجال القانوني والاقتصادي كانت مسئولة عن الوضع البارز الذي حظيت به المرأة في المدن اليونانية في الفترتين الهيلينيستية والرومانية. وهذه النظرية لخصها بشكل ملائم س، بي بومبيروي في فصل عن النساء المتأغرقات فقال:

"هنا يوجد واحد من الأسباب الرئيسية للأهمية المتنامية للنساء ألا وهو اكتساب النفوذ الاقتصادي واستخدامه. ويمكن تتبع الارتقاء البطيء للوضعية القانونية خاصة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية. ويمكن لمس هذه التغيرات بشكل أكبر في المناطق التي كانت حديثة التأغرق بسبب الفتوحات المقدونية أكثر من لمسها في المدن القديمة بالبر الرئيسي لليونان. وفي هذا المحيط الخاص باليونانيين الذين استؤصلوا من جذورهم، وبالافتقار إلى الحماية التقليدية التي تمنحها المدينة الرئيسية، فإن المرأة اليونانية ربما لم يكن من السهل عليها التماس اللجوء إلى حماية الذكور أو الأوصياء عليها، ومن ثم يتطلب الأمر منها كلاً من القدرة على حماية نفسها والقدرة المتزايدة الشرعية لاتخاذ مواقف بالأصالة عن نفسها ولمصلحتها[١٧].

ومن منظور ثان يحاول تقديم تفسير لدور النساء الجماهيري وبالتحديد ظاهرة المناصب القضائية الأنثوية، ويفترض أن المشاركة النسائية في الحياة العامة سببها الفساد الاقتصادي المتنامي في المدن اليونانية خلال القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد، ومن ثم نفترض مسبقًا أن الثروة هي العنصر الحاسم في تقرير الأدوار التي تلعبها النساء داخل مدنهن وتحديدها. وعندما تنامت الضغوط

عليهن لإنفاق ثرواتهن على المناصب المكلفة الثمن والالتزامات الاجتماعية، وبمعنى آخر، عندما تم ممارسة ضغوط أقوى على الذكور لتقديم إسهامات مالية في الوقت الذي لم يكن بمقدورهم أن يوفوا بهذه الالتزامات المالية أو أحجموا عنها، أصبح الوقت ملائمًا لجر النساء إليها، حيث "إن المناصب القضائية النسائية تفسر دائمًا سطوة المال وقوته" هكذا قال بي فيين ***P. Veyne***.[١٨]

وفيما يلي، سأتناول أولاً المشكلات المتضمنة في تحديد طبيعة ثروة النساء وتضميناتها القانونية، وعندها سأناقش النظريتين السابقتين، مجادلاً بأنه لا يوجد نظرية تستطيع أن تشرح بشكل كاف وواف الدور الجماهيري البارز لنساء مثل أوكسينيا ومينودورا، ولكن يمكن أن نجد شروحًا مرضية أكثر ووافية أكثر إذا وضعنا في حساباتنا المكونات الاجتماعية والأيدلوجية وكذلك الاقتصادية لنظام "الأعمال الخيرية، وفي إطار هذه الورقة البحثية سيكون النقاش بالضرورة محدودًا، كان هدفي الأساسي تقديم إجابات أكثر عمومية وليست نهائية عن العلاقة بين الوضع القانوني والاقتصادي للمرأة وبين صورتها في المجتمع[١٩].

ومعظم المصادر التي تقدم لنا معلومات عن ثروة النساء وما تحمله من تضمينات قانونية في زمننا الحاضر هي نقوش كتبت على المباني والتماثيل، والنقوش غالبًا تمجد وتفتخر عمليًا بهن سواء على الصعيد الشخصي أو العام. والمراجع الخاصة بالثروة تأخذ أغلبها شكل أوصاف صريحة للأعمال الخيرية التي تمت، تصف نوعها وحجمها، وأحيانًا تحديد قيمتها النقدية الحقيقية. ولم تذكر أي وثائق من هذا النوع والتي ترصد حالات على شاكلة أوكسينيا ومينودورا أي تفاصيل قانونية، ولم تأت على ذكر وجود أو غياب وصي عليهن.

ولما كانت لهذه النقوش طبيعة تشريعية جدًا فقد أغفلت ذكر مثل هذه التفاصيل الأساسية، مما جعلها غير ذات فائدة فعليًا باعتبارها مصدرًا للمعلومات

القانونية. وفي أمكنة أخرى، وعند الكتاب الأدبيين أو القانونيين أو في قليل من النقوش الأكثر تحديدًا والأقل في الطابع التشريفي، يوجد ندف من المعلومات عن الحقائق القانونية الفعلية للعلاقة بين النساء والملكية. والأخيرة، أي الملكية، تضيف تفاصيل قيمة للإطار العام المأخوذ من مجموعة من النقوش على المباني والتماثيل هم في ذاتهم لا يمكنهم قط أن يقدموا لنا صورة متماسكة عن هذا المجال من حياة المرأة اليونانية في العهد المتأغرق والروماني.

دَعْنا ننظر أولاً إلى طبيعة ثروة النساء، ويحتاج الأمر بالكاد أن نؤكد على أن معظم الثروات في العهود القديمة كان مصدرها الأرض والنخب الحضرية في آسيا الصغرى، والتي عرفت نفسها في النقوش على أساس مناشطهم السياسية، وملكت ضياعًا فسيحة في أقاليم مقاطعات خاصة بهم وفي مدن أخرى.[٢٠] وإذا ألقينا نظرة فاحصة على الهدايا وما يوزع من أموال وسلع في المدن من قبل السيدات، سنجد أنه بعيدًا عن الهبات المالية، يوجد العديد من المساهمات العينية. وعدد من تلك الهبات، وبالحكم عليهم من طبيعتهم، هم على الأرجح جاءوا من ضياع أحد المحسنين الكرام. وفي سيليون، قدمت مينودورا مكايل من القمح لأعضاء المجلس ***The gerousia***، والمجلس التشريعي ولمجموعات أخرى من المواطنين، والوافدين[٢١]. وتوزيع القمح هذا يتم بشكل متماثل في مدن أخرى في آسيا الوسطى على يد النساء[٢٢]. وللتوضيح سأضرب مثالاً واحدا: ففي تيرميسوس ***Termessos*** توجد امرأة تدعى أتلانتا ***Atalanta*** وعدت بأن تقدم حصة من القمح سنويًا لتوزع على "عامة الشعب"، وأوفت بوعدها، هكذا تلت علينا النقوش، بعد أن ضربت المجاعة المدينة.[٢٣] وأتلانتا التي أطلق عليها "المتواضعة" و"المُزينة بأرفع الفضائل الأنثوية"، قد قدمت للمدينة غالبًا من قبل، اتباعًا للعادات والتقاليد التي دشنها أجدادها وأسلافها، ومنها الهبات العظيمة والرائعة مع قروض من الأموال، والإسهامات العينية، والهبات المباركة وغيرها، وفي مقابل كل هذه الأعمال الخيرية، كرم شعب تيرميسوس أتلانتا فأقاموا لها تمثالاً برونزيًا مكللاً بتاج ذهبي،

وقرروا أن يضعوا تمثالها في "المكان الأروع في المدينة"، بالقرب من رواق(*) أتالوس *Attalos* المعمد، في مقابل السور الشمالي(٢٤).

ومن أكثر وظائف الخدمات العامة شيوعًا في المدن اليونانية المدرب الرياضي *The gymnasiarchy*(**) والذي كان دائمًا وعمليًّا يؤمن توزيع زيت الزيتون كي يستخدم في الصالات الرياضية أو أثناء ممارسة الألعاب الرياضية.

ويمكن أن نقول: إن الحصول على هذا المنصب كان مُكَلفًا لدرجة أن توليه كان يُقسم غالبًا بين العاملين على شهور وأسابيع وحتى أيام. وأحيانًا، وكما في حالة مينودورا، كانت مهمة توزيع الزيت *elaioutheesi* تضاف تحديدا إلى مهام هذا المنصب – وتذكر بعض النقوش ببساطة كلمة *aleipsas(a)* أي "التزود بالزيت"(٢٥) وبالقمح وبالنبيذ، ومن حين لآخر، باللحم وجميعها اقترنت بأسماء متبرعين من الإناث، واللاتي يضاهين عدد الذكور المذكورين في النقوش تكرارًا. وهذا يوحي بأن النساء ملكت أرضًا لزراعة الحبوب، ولزراعة الكرم وبساتين الزيتون والكلأ.(٢٦) ويستحيل أن نقرر تحديدًا المدى الذي انخرطت عنده النساء في ملكية الأرض ومدى استفادتهن منها، وحتى في حالة ملاك الأرض الذكور لا نملك إلا أن يُحرز حجم الثروات ومداها من الأراضي ومدى الطبيعة المحددة للأرباح والفوائد التى تُجنى منها، ومدى انخراط ملاك الأراضي في ضياعهم وما يجنون منها من منتجات.

ونرى في كل من المصادر اليونانية الأقدم والأدلة الهيلينيستية والرومانية النساء يقمن بامتلاك الأراضي وشرائها وبيعها.

(*) *Stoa* الرواق أو الستوا، كانت الأغوار اليونانية تحاط بأروقة فسيحة، وكان رواق الجانب الشرقي من ميدان الأغوار الأثينية هدية إلى المدينة من أتالوس الثاني ملك برغامون *Pergamon* ١٥٩ – ١٣٨ ق. م. (المترجمة)

(**) مسئول عن تدريب الرياضيين في اليونان القديمة. (المترجمة)

ومنذ بداية العهد المتأغرق توجد بعض الشواهد المتناثرة عن ملكية الأراضي من قبل الإناث، فملكت النساء تقريبًا خمسي الأراضي في إسبرطة بالقرن الرابع حسب ما ذكره أرسطو[٢٧]، فقد ورد ذكرهن في العديد من لوائح الأراضي[٢٨]. ومساحة معظم خرائط الأرض المعروفة من المصادر اليونانية الأقدم، يعد إلى حد ما صغيرًا، وفي حدود علمي، فإن قطعة الأرض الوحيدة الأكبر حجمًا كانت تملكها سيدة، ودونت في وثائق تسجيل ملكية الأراضي في لاريسا ***Larisa*** حيث ملكت امرأة ٢٥٠ بليثرا(*) أي ٥٣ أكر(**).[٢٩]

وتتحدث إبيكتيتا ***Epicteta*** من ثيرا ***Thera*** والتي عاشت في حوالي عام ٢٠٠ قبل الميلاد، قائلة: "إقطاعيتي التي أملكها والتي اشتريتها بنفسي"[٣٠]. وعلى الزغم من أنها لم تحدد مساحتها، فإنه تبدو شاسعة إذا حكمنا في ضوء ما ورد في بقية النقش: والذي يظهر بجلاء أنها كانت سيدة موسرة جدًا. وإذا انتقلنا إلى آسيا الصغرى، فإن مساحة الأرض التي ملكتها النسوة كانت أكبر. وأمدنا زينوفون[٣١] بمعلومة أقدم وإن لم تكن بالضرورة تجسد تمامًا القضية، حيث أخبرنا بأن الأراضي الفسيحة تملكها مانيا ***Mania*** أرملة زيوكسيس ***Zeuxis*** الذي كان يجمع ريع الأرض للمرزبان الفارسي ***Pharnabazps***(***) في القرن الرابع قبل الميلاد.

ومعظم الأمثلة التي أريد أن أناقشها ترجع رغم ذلك إلى القرون الثلاثة التي كانت فيها حياة المدينة في أكثر درجات الازدهار، أي القرن الأول قبل الميلاد،

(*) ***Plethera*** بليثرا مقياس لمساحة الأرض يعادل ١٥٥ قدمًا في اليونان و١٥١ قدمًا في إنجلترا. (المترجمة)

(**) ***Acre*** مقياس للمساحة يساوي ٤٨٤٠ ياردة مربعة أو نحو أربعة آلاف مترٍ مربعٍ. (المترجمة)

(***) مرزبان فارسي تحالف مع إسبرطة ضد أثينا، وامتلكت عائلته مدينة داسكيليون ***Daskyleion*** منذ ٤٧٠ ق. م، وقاوم غزو الإسكندر الأكبر. (المترجمة)

والقـــرنين الأول والثاني بعـــد الميلاد، والتي كانت أيضًا فترة بزغ فيها دور النساء الشعبي لأقصى درجة وذكر سيشرون في خطبته بالنيابة عن فلاكو(*) ***Cicero's Pro Flacco*** أن الإقطاعيات القريبة من مدينة أبولونيوس ***Apollonnius*** يملكها حما أمينتاس ***Amyntas***، مالك أراضٍ ثري وأهم رجل في مدينته(٣٢).

وفي العديد من المناطق بآسيا الصغرى سمعنا عن وكلاء العبيد أو مسئولين عن الإقطاعيات الكبرى ***Oikonomoi and pragmateutai*** خاصة في ارتباطهم بمالك وراعي الأرض من الإناث، وهناك أمثلة من ساردیس ***Sardes***، وتراليس ***Tralles*** وبينارا(٣٣) ***Pinara*** ومثال آخر من تيرميسوس والذي يستحق المناقشة بشكل أعمق؛ لأنه يعد مرجعًا يدل على دور النسوة في الحياة العامة.

وأقام العبد الذي أعتقته سيدته أرتميس ***Artmis***، زوجة ميديانوس بلاتونياناس ***Meidianos platonianias*** تمثالاً لها وأطلق عليها في النقوش اسم "أم المجلس" والمدربة الرياضية الدائمة والمؤسِسة أو البانية ***Ktistria*** للصالة الرياضية(٣٤). أما تمثال أرتميس فقد نصبه أيريليوس مولوس ديسكوس ***Aurelius molos diskos*** لراعيته، وأقيمت قاعدة لتمثال ثان أهديت لزوج أرتميس اعترافًا بفضلها، ولكنه من الواضح أن الذي أقامه عبد معتق [آخر] من عبيد زوجته!

وعرفت إحدى الإناث، وهى عضوة في مجلس العصبة الآخية(٣٥) ***Lyciarch*** من سيديما ***Sidyyma***، وتدعى إم. أور. كريسيون نيميسو ***M. Aur. chrysion nemeso***، برعايتها لأرض كان قد منحها ولدها في السابق لهذه المدينة، وكان قد قرر أن بعضًا من إقطاعياته حول جبل كراجوس ***Mount Cragus*** في البقعة الشمالية الغربية من آسيا الصغرى، يجب أن تُمنح للمدينة. ونفذت الأم

(*) ***On behalf of lucius valerius flaccus*** خطبة قانونية للكاتب الروماني وخطيب روما المميز، سيشرون. (المترجمة)

رغبات ولدها وقسمت الأرض إلى قطع منفصلة لصالح مواطني سيديما. ولا يوجد سبب يجعلنا ندعي – بناء على ما ورد بالنقوش – بأن زوج كريسيون ***Chrysion*** كان متوفيًا في ذاك الوقت[٣٦].

ويبدو أن والدة أحد أعظم المحسنين المتبرعين في العالم اليوناني ويدعى أوبراميوس ***Opramoas*** من راوديابولس ***Rhodiapolis*** الذي اشتهر بالنقوش الضخمة على قبره والتي عليها سجل العديد من أعماله الخيرية التي جاد بها على المدن في العصبة الليخية ***Lycian league***، كانت تملك إقطاعيات قرب مدينة كوريداليس ***Korydallis***. وعرفنا من أحد النقوش أنها كانت أحد مواطني تلك المدينة، وذكر في نقش آخر أن أوبراميوس امتلك (أبعاديات) هناك من المفترض أنه "ورثها" من والدته[٣٧].

وزاحمت النساء الرجال في المناشط المالية الصريحة كذلك، مثل قرض الأموال سواء للأفراد أو للمدن. والأمثلة في الحالتين ليست وفيرة، وذلك ببساطة لأن هذا النوع من المناشط ينحو إلى ألا يُسجل أو أنها سُجلت في سجلات محفوظات بُليت، إلا إذا، كما نرى حاليًا، كانت المبالغ المتضمنة كبيرة جدًّا لدرجة أنه بدا لهم أنه من الضروري كتابة عقود موافقة (أو رفض) يمكن أن يفحصها ويعاينها كل فرد. كم عدد القروض التي انتهى بها الحال لتتحول لهبات أو عمل خيري؟، من الصعب أن نجيب، ولكن من المفترض أنها قليلة فعلاً. وهناك سيدتان اكتسبتا الحق في أن تربيا قطعان ماشيتهما في المدينة الصغيرة التي تدعى كوبيا ***Copae***، وقامتا بإقراض تلك المدينة سابقًا مالاً، وتنازلت فيما بعد عن هذه الديون. ونيكاريتا[٣٨] ***Nicareta***، امرأة من مدينة ثيسبيا ***Thespiae*** في بويتيما ***Boeoia***، انخرطت في مناوشات قانونية مع المدينة المجاورة لأرخومينوس ***Orchomenos*** في بداية القرن الثاني قبل الميلاد، ومن الواضح أن هذه البلدة كانت تجابه

صعوبات جمة في رد الأموال التي اقترضتها من نيكاريتا في مناسبات عديدة. ولم يتم هنا إلغاء للديون كما أظهرت النقوش المطولة التي وثقت هذه الواقعة. واقتنعت نيكاريتا في نهاية الأمر بقبول مبلغ أقل من المبلغ المستحق دفعه لها. فقد أقرضت مبلغًا إجمالي قدره ٥٨٥,١٧ دينارًا، بينما يسجل الاتفاق النهائي مبلغًا قدره ٨٣٣,١٨ دينارًا. ومر عام آخر قبل أن تسترد نيكاريتا أموالها في نهاية الأمر(٣٩). وفي يترميسو، مدت أتلانتا المدينة بقروض في صورة نقود فضية(٤٠)، وفي أفروديسياس ***Aphrodisias*** أوصت سيدة بمال يمنح لمجلس المدينة، ليتم جمعه "مِن مَن يدنون لي(٤١).

وحجم التبرعات التي قدمتها النساء، رغم صعوبة تحديد قدرها، لا تختلف بشكل كبير عن تلك التي يقدمها الرجال. فالمبلغ الذي وهبته مينودورا وهو ٥٢٠,٠٠٠ دينارًا لا يساوي بالضبط الهدايا الضخمة التي وهبها أوبراموس، ولكن هناك منح أخرى قليلة تساويها(٤٢). وارتقت مينودورا مع العديد من النسوة الأخريات درجة عالية جدًّا في سُلم المحسنين. ولا يمكن أن نغفل، من ناحية أخرى، أن نسبة عدد النساء بالنسبة لعدد الذكور الذين ذكروا في نقوش التكريم ترتفع لصالح الذكور، وأن النساء تشكل دائمًا أقلية في سجلات بيع الأراضي، وفي قوائم المتبرعين وفي السجلات التوثيقية المشابهة(٤٣). وهنا لا بد أن نتساءل أيضًا إذا كانت العبارة المتكررة "تبرعات من أموالها الخاصة ***ek ton ideal***" تعني تحديدًا ما تعبر عنه من معنى مباشر. وإذا ملكت العائلة في الماضي أو الماضي البعيد إقطاعيات في منطقة معينة لمدة زمنية معقولة، وإذا كان أفرادها، ذكورًا وإناثًا، متبرعين ومحسنين بالمدينة حيث تقع منطقة إقطاعياتهم، يدفعون منحًا مالية ويشغلن مناصب قضائية، وبعضها لا يخرج عن العائلة، كما في حالة مينودورا، وإذا قيل – لجعل الأمر أكثر تعقيدًا – إن الرجال والنساء قد قاموا بالتبرعات المالية ***ek ton idion***، حينها لن يكون هناك ثمة طريقة نستطيع بها تقسيم الثروات

بين أفراد العائلة، بين الزوج والزوجة. وهل يجب أن نفترض أن الإقطاعيات كانت – طبيعيًا – في يد عميد العائلة؟ وهل كان المتبرعون الإناث دائمًا من الأرامل أو الأطفال؟ وهل الأموال التي أنفقتها النساء وما يوزع من سلع باسمهن، كانت في الحقيقة تدفع من قبل آبائهن وأزواجهن؟ وهذه الأسئلة ربما تُكّون شكوكي، فالأدلة التي توحي فعلاً بأن النساء كن في مقدورهن امتلاك، بل وامتلكن بالفعل، أراضي وأنواعًا أخرى من الملكيات في حوزتهن. وكي نجيب هــذه الأسئلة، لا بد أن يكون لدينا، علاوة على ذلك، معلومات عن طبيعة الأنظمة والتوريث في المدن اليونانية المختلفة. وعن الطرق التي تكتسب النساء اليونانيات بها ثرواتهن وممتلكاتهن، ونسبة الذكور للإناث داخل العائلات اليونانية، والأكثر، عن العوامل الحيوية، ولكن غير المؤكدة كذلك.

ونقطة البداية الضمنية عما أسميه "نظرية الاستئصال" والتي تفترض حرية النساء القانونية والاقتصادية المتنامية كي تفسر صعودهن الاجتماعي المتزايد، هو موقف أثيني بالقرن الخامس، وقد وردتنا معلومات جيدة عنها إلى حد ما. ويبدو أن دور النساء ونفوذهن في المجتمع قد فرض عليهن قيودًا مفرطة.[٤٤] وبالمقارنة بأسلافهن الأثينيات فإن معظم اليونانيات في مدن آسيا الصغرى في الفترة الهيلينيستية والرومانية يبدو أنهن تمتعن بحرية سياسية على نحو مفرط. ولكن ما مدى قيمة هذه المقارنة؟ ما الذي يمكن أن يقال عن الارتقاء الممكن لوضعية النساء القانونية والاقتصادية على أساس المقارنة بين المصادر اليونانية الأقدم والأدلة الهيلينيستية والرومانية.

وقد استقصت الدراسة الحديثة[٤٥] العلاقة بين النساء والملكية في اليونان الكلاسيكية وبداية العهد المتأغرق في كل البر اليوناني. وقد دقق الكاتب معظم الأدلة المتاحة عن وضع النساء القانوني والاقتصادي من القرن السادس إلى الثاني

قبل الميلاد، وحصر نفسه في البر اليوناني وجزر إيجة ***Aegean Islands***. والأدلة خارج أثينا، ومعظمها نقوش على المباني والتماثيل، تفتتت بشدة، ومن الصعب جدًّا تفسيرها. وتشابس نفسه جازف بإطلاق قليل من التعميمات، ولكن قليل من الأنماط العامة انبثقت مع ذلك في وضوح معقول. ويبدو أن النساء خارج أثينا قد بسطن نفوذهن للهيمنة على ملكياتهن، واستطعن أن يرثن ملكيات، ويوصين بها، ويتحكمن في مهورهن.(٤٦) والنساء عتقن العبيد، ومن ثم كان في مقدورهن اقتناؤهم، وكذلك أيضًا بيع الأرض وشراؤها، وإقراض مبالغ من المال وقرضها، والتبرع بالهبات في الأشكال والأحجام كافة(٤٧). ويبدو أنه في بعض مناطق اليونان لم تكن النساء في حاجة لمساعدة ومساندة ممن له الوصاية عليهن من الذكور عندما يجرين معاملات تجارية أو قانونية أوعقارية، وإذا احتجن، يبدو أن مساعدته غالبًا تكون شكلية بشكل بحت، فقد كانت المرأة هي التي تجري المعاملة في حضور الذكر. لماذا يبدو هذا النمط(*) من سلوك الجماعة غير معروف في مناطق معينة؟ الإجابة غير واضحة على الإطلاق(٤٨). وعلى أساس هذه الاستنتاجات العامة، من الواضح أنه ليس ضروريًّا أن نسلم بوجود مزيد من الارتقاء في وضعية النساء الاجتماعية كي نجد شروحًا لظاهرة الثروة، وإنما هي حالات فردية لنساء تصرفن بشكل مستقل. والموقف في البر اليوناني في العهد الكلاسيكي وبداية العهد الهيلينيستي كما وصفه تشابس وآخرون، يكشف بالفعل عن قدر معقول من حرية التصرف تمتعت بها النساء اليونانيات. ويمكن أن نتجاوز عن فكرة مثل هذا الارتقاء دون أن يتسبب ذلك في كثير من المتاعب. وإذا أردنا أن نقارن بطريقة أكثر تحديدًا الاستنتاجات الأولية التي توصلنا إليها بالفعل بناء على المصادر اليونانية القديمة

(*) ***institution*** المؤسسة الاجتماعية، نمط منظم من سلوك الجماعة راسخ الجذور، ويعد جزءًا أساسيًا من حضارة أو ثقافة، كالزواج والرق. (المترجمة).

مع الاستنتاجات القليلة التي توصلنا إليها عن العهد الأحدث في آسيا الصغرى، يمكن أن نواجه مشاكل تستعصي على الحل.

وتتنوع طبيعة الوثائق بشكل كبير، ولن يكون هناك دليل كاف يقدم أسبابًا لهذه الفروق التي من المحتمل أنها وجدت بين المدن، كما أن هناك مزيدًا من المجالات التي تمثل إشكاليات. والذي سأحاول فعله هنا أن أضاهي بطريقة عامة جدًّا النمط الذي دشنه تشابس وأنماطًا أخرى خاصة بالفترة الأقدم مع الاستعانة ببعض الأدلة المتاحة عن الفترة الأحدث زمنيًّا. وعند القيام بذلك أريد بشكل أساسي أن أجرب وأمعن النظر فيما إذا كان استنتاج تشابس دقيقًا وتجريبيًّا أي غير نهائي، وذلك لأن المرحلة والمنطقة التي اختارها جعلته غير قادر على استبيان وجود ارتقاء في الوضع الاجتماعي أو الحرية الشخصية القانونية للنساء[٤٩]، ويمكن أن تمتد لأبعد من ذلك لتشمل العهد الأحدث في الشرق اليوناني.

إن وجود الوصي الذكر أو غيابه كلما أجرت المرأة معاملة قانونية كان- كما نرى- عنصرًا رئيسيًّا في نظرية الاستئصال. ولاحظنا بالفعل أن هذه الممارسة ربما لم تكن شائعة في كل الدويلات اليونانية حتى في العهد الأقدم، أو أنها على الأرجح اعتبرت لا تستحق الذكر في الوثائق الرسمية في تلك المناطق لبعض الأسباب غير المعروفة.

ونجد الغموض نفسه إذا نظرنا إلى الدليل الأحدث عهدًا. وهناك عبارتان قالهما مراقبان رومانيونيان أحدهما سيشرون والآخر المُشرع جايوس[*] ***Gaius***. وذكر سيشرون في أحد خطاباته القانونية بالأصالة عن فلاكو فقرة عن ملكية إحدى الضياع بالقرب من مدينة أبولونيس ***Apollonius*** فقال: "في ظل القانون اليوناني

(*) مشرع قانوني، ومحامٍ، وقاضٍ، وضليع في القانون الروماني في القرن الخامس، أهم أعماله: الأعراف ***The institutes*** وقانون الإدلاء بالشهادة ***Law of citation***، ويتكون كتاب الأعراف من أربعة أجزاء، الأول عن الوضعية القانونية، والثاني والثالث عن حقوق الملكية، بما فيها الإرث، والرابع عن الإجراءات القانونية. (المترجمة)

لا بد أن يعين وصي لخدمة المرأة التي تقوم ببيع إحدى الضياع[٥٠]. وعلق جايوس على البيثنيين[*]، **Bithynais** قائلاً: "هناك نساء وأطفال ليسوا تحت وصايتنا، ولكن تحت نفوذ الوصي القانوني **quasi tutela** "(أي ممارسة تعيين وصي في حالة الإجراءات القانونية فقط). وحسب جايوس كان العرف الشائع أن يتصرف الزوج أو الابن الأكبر بوصفه وصيًا على المرأة.[٥١] وهذه الملاحظات دعمتها ندف من الأدلة استخلصت من النقوش، وتفصح وثائق ببيع الأراضي في ميلاسا **Mylasa** وأوليموس **Olymos** عن نساء ينخرطن في عمليات بيع بمساعدة الوصي **Kyrios** الذي كان الأب في إحدى الحالات والابن في حالات أخرى. وهناك المزيد من الأمثلة الأخرى المشابهة.[٥٢] والدليل هزيل، ولكن النقطة الجوهرية بالتأكيد هي أنه في العهدين الهيلينيستي والروماني كانت مساعدة الوصي الذكر ما زالت مطلوبة. وهناك سكوت تام في كل ما حصلنا عليه من مصادر وفي الملحوظات التي وردت عند سيشرون وجايوس عن نساء يونانيات لم يطلبن وصيا عندما انخرطن في بيع إحدى الإقطاعيات، مما يعطينا مبررًا آخر لنفترض أن التغير ذا المغزى قد وقع. وأنا أجازف بقول: إن الوصي على المرأة في جميع الحالات كان شائعًا بآسيا الصغرى في القرن الثاني مثلما كان شائعًا في البر اليوناني في القرن الثاني قبل الميلاد[٥٣].

وحق المرأة في أن ترث يشار إليه دون عمد في بعض النقوش، فذكرت سيدة تقدم إحسانًا "من إقطاعيتي التي تركها لي زوجي"[٥٤]، وذكرت امرأة أخرى تدعى كليرونوموس **Kleronomos** "كوريثة" لإقطاعية زوجها[٥٥]. وتوجد أدلة على أن النساء تركن ممتلكاتهن لأطفالهن[٥٦]، والملكية الأنثوية للأراضي كان مصدقًا عليها جيدًا، ومالكو العبيد من النساء لم يكونوا بالتأكيد استثناءً[٥٧]. وهناك بالطبع المزيد من الأبحاث التي يمكن أن تجرى في هذا المجال، وتمثل إضافة أكثر مما

(*) نسبة إلى بيثينيا، منطقة قديمة شمال غرب آسيا الصغرى، والبيثينيون ينتمون لقبيلة تراقية مهاجرة، إلا أنهم استقلوا بأنفسهم، وأقاموا مملكة تحت حكم أميرين محليين. (المترجمة)

هو ممكن في إطار هذه الورقة، ولكن السبب الجوهري لعمل هذه المراجعة المختصرة كان تقصي ما إذا كان هناك أي خلفية تفسر الوضع البارز للمرأة في العهدين الهيلينيستي والروماني في ضوء ارتقاء وضعيتهن القانونية والاقتصادية، وحتى بعد استقصاء مختصر، أعتقد أن الإجابة ستكون بالنفي. ويبدو لي أن النظرية تطرح مزيدًا من المشكلات أكثر مما تقدم من حلول، وليس لدينا سبيل لنكتشف ما إذا كان هناك ارتقاء ذو مغزى لحقوق النساء القانونية أو لحقوقهن المتعلقة بالملكية خلال العهد الهيلينيستي. وإذا استطعنا أن نستشف أي شيء على الإطلاق من أدلة العهد الكلاسيكي من ناحية ومن العهدين الهيلينيستي والروماني من ناحية أخرى، سنجد تشابهًا ملحوظًا – على ما يبدو– وعلى عكس ما توقعنا بين العهدين.

وما يبدو من الوهلة الأولى أنه تطور لوضع النساء، هو في الحقيقة ليس فارقًا متمايزًا في وضعيتهن أكثر مما هو فارق مثير ومذهل إلى حد ما في حجم الثروات التي اقتنتها النساء، ولكن هذا الفارق الأخير استتبع عددًا هائلاً من الفروق في الثروة بين اليونان المتأغرق، والرومانية بآسيا الصغرى، والبر اليوناني في العصر الكلاسيكي، وهو الفارق الذي لم يختف في العهد الأحدث[٥٨].

إن العلاقة بين هذه الثروة المتزايدة في يد النساء على نحو متسع ووضعيتهن وصورتهن في المجتمع، هو ما أود أن أناقشه فيما بعد. والتفسير الذي يقدمه العديد من الباحثين، ويعزى إلى الدور البارز الذي لعبته النساء وإلى أفول حياة المدينة في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، ليس وافيًا إذا نظرنا إلى كرونولوجيا الإسهام الأنثوي في الحياة العامة، وبعض الأمثلة الأقدم التي قدمناها تعود للقرن الثاني قبل الميلاد، ويتزايد عددهم بثبات خلال القرون الثلاثة التالية.

ويقينًا لا توجد زيادة مفاجئة في المحسنين وموظفي الحكومة ومانحي الهبات من الإناث في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث بعد الميلاد. والحقيقة وخلال القرن الأول والثاني بعد الميلاد، عندما بلغ الشرق اليوناني أعلى مبلغ من الثراء والازدهار، ولم تكن هناك دلالات على الأفول بعد، نصادف أكبر عدد من النساء في المراكز العامة. وتطور الإحسانات والهبات والمناصب النسائية تبعت بشكل يكثر أو يقل خط التطور العام لنظام "التبرعات الخيرية". وتداخلت الثروة والنفوذ والهيبة على نحو معقد، وتتزايد منذ بداية العهد الهيلينيستي، ولكن هذا كان حال كل من النساء والرجال على حد سواء. وبناء على ما سبق، لم يكن لمجتمع يعاني من متاعب أن يتبنى مطالب تحض النساء على تبديل الأجواء الأنثوية التقليدية بالمنازل والعائلات من أجل الحياة العامة والمصالح المدنية.

وقبل استقصاء تفسير بديل للعلاقة بين ثروة النساء وصورتهن في المجتمع، من المهم أن نلقي نظرة أكثر قربًا على بعض جوانب هذه الصورة. ولا يوجد مجال هنا يسمح بمناقشة وافية ومفصلة، وفيما يلي سأركز بشكل جوهري وباختصار شديد على الغموض الحادث بين ما يبدو لي استمرارية مذهلة للطريقة التي ينظر بها المجتمع للمرأة – الأيديولوجية والعقلية المتعلقة بالمرأة – والدور الجماهيري البارز الذي يمكن أن نرى النساء يلعبنه في مدنهن. والمصادر الأدبية والفلسفية للعهدين الهيلينيستي والروماني التي تتعامل مع موضوع المرأة تذكر القليل من أسماء الرواقيين(*) مثل أنتيباتر ***Antipater*** من تارسيوس ***Tarsus***

(*) ***Stoicism*** الرواقية، مدرسة فلسفية أسسها زينون (٢٠٠ق. م) ثم هذبها أتباعها، وتنادي بأن الحقيقة مادية تسودها قوة توجهها هي الله. وما دامت الطبيعة تسير وفق العقل فمن الحكمة أن يسير الإنسان وفق الطبيعة منصرفًا عن ميل العواطف والأفكار التي تحيد عن جادة القانون الطبيعي. والرواقية فلسفة عملية متسامية تؤمن بوحدة الوجود، ووحدت عناصر الفكر اليوناني، وكان زينون يعلم أتباعه في رواق فنسبت إليه الرواقية. (المترجمة).

وموسونيوس روفوس *Musonius Rufus* وبلوتارك وبعض الفيثاغورسيين الجدد(*)،[٥٩] والموضوع البارز هو الزوجة المحتشمة الفاضلة التي تكون مهمتها الأساسية العناية بزوجها وأطفالها، المطيعة، الصامتة. ووفقًا لبلوتارك فإن حديث المرأة الفاضلة لا يجب أن يكون على الملأ، ولا بد أن تكون حيية حريصة عند قول أي شيء في حضور غرباء..."[٦٠] والحقيقة أنه كان هناك انشغال ملحوظ بالنساء والزواج في المصادر التاريخية لهذا العهد، وهذه الأفكار" التقليدية" عن النساء ليست، رغم ذلك، مجرد موضوع يتناوله قليل من الأخلاقيين مرارًا وتكرارًا، وهي لا تمس الحقيقة من بعيد أو قريب. وانعكست هذه الأفكار، لحد بعيد، في اللغة التي استخدمت في النقوش التي استعنا بها. ولأنها تبدو متناقضة مع المناشط العامة الشعبية والمسلك الاستقلالي لهؤلاء النسوة، فإن معظم الألقاب التي لقبت بها النساء توجد تحديدًا في مجالات أنثوية تقليدية مثل الاتسام بالحياء، والتفاني الحنون للزوج والعائلة، والطاعة لأولياء أمورهن، والحشمة واللياقة... إلخ، وهي الأيدلوجية التي سادت في النقوش الجنائزية التي غصت بها جميع أنحاء العالم اليوناني، والتي شيدت على يد يونانيين "عاديين"[٦١] باختصار: هي السمات والصفات المرتبطة بحياة العائلة والعواطف الحنونة. وفي بعض المدن اليونانية تذهب النساء وتجيء وهن متغشيات[٦٢] محجبات، وأخبرنا ميناندر *Menander* من لوديسيا *Loadicea* أن العديد من المدن اختارت بالانتخاب موظفين ليهيمنوا على النساء في مدن أخرى، وكان يُعتقد أن امتلاك المرأة لمتجر أو قيامها بأي عمل تجاري شيء مُجانب للصواب. وفي بعض المهرجانات، مثل تلك التي تقام

(*) أصبحت الإسكندرية بعد دخول الإسكندر الأكبر مصر، ملتقى للفكر اليوناني والشرقي، وكانت الفلسفة أقل شعبية بعد وفاة أرسطو، فوجد الفلاسفة جمهورهم مصغيًا فنمت الفيثاغورثية الجديدة. (المترجمة).

في أولمبيا(*) ***Olympia***، لا تظهر فيها النساء على الإطلاق[٦٣]. وقد رأينا في العهدين الهيلينيستي والروماني أن الوصي الذكر كان مطلوبًا للمساعـدة في إتمام المعاملات القانونية التي تقوم بها سيدات. ولا يبدو أن وجوده أو عدمه له مغزى كبير بقدر المعاملات القانونية نفسها، فهو يبدو مجرد شكل رمزي ووجود فخري معظم الوقت، ولكن أيدلوجيًا، تكون المثابرةُ على فكرة أن المرأة إذا احتاجت وصيًا ذكرًا شيء له مغزى. وباختصار، ودون الخوض في مزيد من التفاصيل هنا، أعتقد أن هناك افتراضًا قويًّا، في المصادر المختلفة، بأن الأفكار التقليدية عن النساء تغيرت قليلاً خلال العهدين الهيلينيستي والروماني.

ومئات النقوش التي تسجل مناشط النساء والمناشط التي شغلتها في العديد من المدن اليونانية كمحسنات، وفي المكاتب الحكومية حيث يؤدين الهبات الخيرية، ويتلقين في المقابل تكريم العامة وإجلالهم - يبدو أنها تحكي رواية أخرى. وشهرة النساء وكذلك تسللهن إلى المجال الجماهيري الذي اصطُلح على أن يكون ذكوريًا مثل الساحات الشعبية والصالات الرياضية، وكذلك جميع أرجاء الحياة العامة والسياسات، ربما تتكشف لنا على نحو أكثر إقناعًا في وفرة التماثيل والنقوش التي أقيمت للنساء في جميع أنحاء المدينة. والوجود الفيزيائي لمحسنات ومتبرعات من النساء في صورة تماثيل لا بد أنه كان شيئًا مثيرًا للإعجاب تمامًا[٦٤]. وكانت المدن اليونانية مكتظة بتماثيل الأثرياء من الرجال والنساء، وتنتصب تماثيل النساء ليس فقط بالمعابد أو بالقرب منها، فالمنطقة الوحيدة لممارسة الحياة الجماهيرية ملكها تقليدًا النساء والرجال سواء بسواء، ولكنها في الأماكن البارزة في جميع أنحاء المدينة. ففي كيم ***Kyme*** وفي القرن الثاني قبل الميلاد نجد أرخيب ***Archippe*** التي شيدت مقرًّا لمجلس المدينة، ووزعت كل أنواع السلع على قاطني مدينة كيم، شُيد

(*) كانت موقع دورة الألعاب الأولمبية في العهد الكلاسيكي. (المترجمة)

لها تمثال في السوق، ويمثل التمثال أرخيب وقد تُوجت بتاج ضخم يرمز إلى الشعب[٦٥]. وفي زيزيكوس ***Cyzicus***، اكتسبت بعض النساء حظوة لدى مجلس المدينة حتى أنه سمح لهن بإقامة تمثال للقديسة كليدايك ***Kleidike*** في الساحة الشعبية المخصصة للرجال[٦٦]. وفي بيرجي ***Perge*** انتشر في جزء من المدينة على الأقل، أعمال بناء قامت بها سيدة واحدة تدعى بلانشيا ماجنا ***Plancia Magna*** ابنة إم بلانكيوس فاريوس ***M. Plancius Varus***، حاكم بيثينيا ***Bithynia***[٦٧]، فهي من شيدت مجمع بوابات ضخمًا فخمًا في المدخل الجنوبي للمدينة، وتتراص حوائطه مع تماثيل العائلة المالكة، مؤسسة المدينة، وهم أسلاف بلانشيا وأجدادها. وسبكت قواعد ثلاثة تماثيل استخدمت ذات يوم قواعد لتماثيل تجسد بلانشيا نفسها، وبقي تمثال من هذه التماثيل سليمًا وموجودًا حاليًا في متحف أنتاليا، وهو يجسد بلانشيا مرتدية زي راهبة من العائلة المالكة[٦٨]. ومن ثم يُستَشعر وجود المحسنين الإناث باستمرار داخل المدن. وبالإضافة إلى التماثيل، كان هناك نقوش مميزة ومبان تذكارية ضخمة لتُذكرنا بعظمة الصالحين وحسن أخلاقهم من الرجال والنساء الذين حظوا بمكانة مهمة.

والغموض الذي يتبدى هنا لا يمكن أن يتبدد إلا إذا بذلنا جهدًا للكشف عن أسباب بروز دور النساء فى ضوء النظريتين اللتين أشرت لهما آنفًا. وبرغم كل شيء، كان في مقدور النساء إنفاق ثرواتهن في صمت ودون إعلان أو تصريح عن طريق آبائهن وأخواتهن وأزواجهن، فلم يَكُن مجبرات على الظهور على الملأ، وتقليد الذكور[٦٩].

وأعتقد أنه في الإمكان إيجاد تفسيرات مفيدة أكثر عن المكونات الاجتماعية والأيدولوجية للنخب الحضرية اليونانية، وبالتحديد أكثر عن العلاقة بين المجالين العام والخاص. وهناك سمة مهمة في نظام "الأعمال الخيرية" الذي اكتمل نموه،

وهو اختفاء التمييز بين الحياة العامة والخاصة وتداخل المجال الخاص والمنزلي في جميع الجوانب، وبشكل متزايد، مع السياسات والحياة العامة[٧٠]، وهذا التداخل مرئي وملموس في الاتجاه الذي يتبناه الوجيه نحو مدينته، وفي تنامي أهمية العناصر التي لها علاقة بالسلالة الحاكمة في السياسات الفعلية، وكذلك في الأيدلوجيا والتي تنعكس في أكثر الطرق تعبيرًا عنها، وهي المفردات المستخدمة لوصف العلاقة بين السياسي المحسن ومدينته. والتعبير عن الاهتمام والمشاعر المتبادلة اقتصر – عادة – على العائلة وسياقها الذي يرتبط بفيض المشاعر الحنونة.[٧١] ويمكن على سبيل المثال أن تتبنى المدن مواطنيها البارزين كآباء، وأمهات، وأبناء، وبنات للمدينة، ويمكن أن تشهد مدن كاملة تندب وتتوجع على وفاة عضو من عائلاتها الحاكمة[٧٢]. وتلك الاتجاهات والاهتمامات على حد سواء تنعكس في التوجهات الأسرية علاوة على توجهات السياسيين والشخصيات العامة نحو مدنهم. وغالبًا كانت الوطنية، وبشكل متكرر أكثر وأكثر، يتم التعبير عنها في ضوء الحكم الأبوي(*) والمشاعر الأسرية.

لذا فإن مجالي النساء الخاص والمنزلي لم يعدا مجالين يتسمان بالخصوصية بل باتا في بؤرة الاهتمام، فأصبحت عائلات المحسنين بما فيهم زوجاتهم وبناتهم عناصر أساسية في أيدلوجيا السلالة الحاكمة وأيدلوجيا تبرير الذات لهؤلاء النخب. وتمثل النساء مصدر قوة مهمًا ووسائل لدعم استمرارية العائلة التي تحكم وتأمينها، ومن ثم يمثلن ضمانة لتفوقها الاجتماعي. ولكن الفجوة الاجتماعية التي تفصل بين النساء من الطبقة الأرستقراطية وشقيقاتهن الأقل ثراء، بالكاد يمكن ملاحظتها إذا

(*) ***Dynastic***، مالكي، حاكمي، تستخدم الكلمة لوصف نوع الحكم الذي يعتمد على التحالف بين "العرش والمذبح". فقد كانت الكنيسة تضفي الشرعية على الملوك، وتدعم تنفيذهم للقانون من خلال مناداتها بالمعايير الأخلاقية وضرورة طاعة السلطة الدنيوية. (المترجمة)

كــن قــد شاركن في الحياة الأنثوية المعزولة بشكل اصطلح عليه داخل المنازل، أو شغلن أنفسهن بمهام أنثوية بحتة.

لذا فهن يقتفين أثر الذكور من الأقارب للظهور على مسرح الحياة العامة، ويقلدن الانخراط الأبوي للذكور في الحياة المدنية، فيستخدمن ثرواتهن بطريقة أكثر سماحة ومدنية على قدم المساواة مع الرجال لتحقيق مصالح مدنهن، وما زلن يتلقين المدح لما يحملنه من سجايا أنثوية تقليدية، ولكن الآن وعلى الملأ يُمدحن بشكل صريح وعلني.

وتستطيع النساء أن يتصرفن فقط في نطاق الحدود التي رسمها لهن أقاربهن الذكور الذين يرون أن تقليد المناشط المقبولة اجتماعيًا والمشرفة، شيء ممكن لحد معين فقط. والحدود الخارجية ترسمها أنواع الأنشطة التي يمارسها المحسنون الذكور، أما الحدود الداخلية فترسمها الأيديولوجية القائمة الدائمة والخاصة بالزوجة الحيية الصامتة المحبة الحنون.

وتعد الكهنوتية- وظلت كذلك- مرحلة انتقالية للنساء مُتَواضَعًا عليها وآمنة ومقبولة، ولكننا رأينا أن ذلك ارتبط بمناصب شعبية، وتبرعات خيرية، والآن فإنها أصبحت جزءًا من النطاق الذي يشمل المناصب والخدمات المدنية. أما المناشط التي تتطلب أسفارًا، وتقليب رأي، وتصويتًا.. إلخ، تظل مغلقة في وجه السيدات. وعلى النقيض، مكن غياب الفارق الواضح بين حياة النساء الخاصة والعامة من التحرك خارج نطاق المجال الأنثوي التقليدي إلى العالم الذكوري المتمثل في الحياة العامة وممارسة الأساليب والمناورات، وتصرفاتهن على الملأ كانت لا تزال مقيدة تحكمها الأيديولوجية التقليدية نفسها.

ولا يسعنا أن ننكر أن الظروف التي خلقها النظام لا بد أنها قد منحت سيدات الطبقة الأرستقراطية حرية شخصية حقيقية أكبر لينشطن، وزادت من

وجودهن الواضح وأهميتهن داخل مدنهن، ومنحتهن استقلالاً عمليًّا أعظم. وملكية الثروة وحرية التصرف الواضحة في استغلال هذه الثروة ضمن نظام شرعي مرن ومتسامح بشكل كاف، كان تمهيدًا جوهريًّا بشكل واضح لحصولهن على الاستقلالية، ولكنهـا لم تكن في ذاتها عوامل كافية لتحدث المكانة البارزة التي تمتعت بها النسوة.

ويجب ملاحظة عنصر الثروة في سياق أرحب باعتباره عاملاً حاسمًا، لم يؤمن فقط النفوذ السياسي لهذه النخب المحلية، ولكنه ضمن لهم أيضًا الهيبة والتفوق الطبقي في كل مجال آخر من مجالات الحياة.

والدور الجماهيري الذي لعبه أعضاء إناث في هذه النخب لا بد أن يُدرك باعتباره نتيجة للمكونات الاجتماعية والأيديولوجية لنظام "التبرعات الخيرية"، أكثر من كونه من العواقب المباشرة للتغيرات التي طرأت على الحرية الشرعية والاقتصادية للنساء. وفي هذا السياق، أيضًا، فإن التناقضات السافرة بين الأيدلوجيا ونظرتها للنساء من جانب وبين مكانتهن الفعلية في المجتمع من جانب آخر، تتلاشى.

الهوامش (١٤)

1. I should like to thank Averil Cameron and Simon Price for comments on an earlier draft of this paper .

2. IG V. 2. 461. For the date of the inscription and for Euxenia's relation to Philopoemen see Wilhelm (1934) .

3. Ed. print. Lanckoronski (1890), nos. 58, 59, 60 and 61. Nos. 58, 59, and 60 also: IGR III, 800-802. Nos. 60 and 61: BCH XIII (1889), 486-7. There is no translation available of the inscriptions. See also: Magie (1950), p. 1519. For a further inscription, mentioning Menodora's son and her husband, see: BE (1967), 606 .

4. Liturgies were financial duties exr ected of the rich. Flom fourth-century Athens they are already well known. The Greek world never knew a system of direct or wealth tax, and this was an indh ect way of tapping the resources of the rich. The system expanded greatly in the course of the Hellenistic period. See further e. g. Davies (1971) pp. i-xxi, de Ste Croix (1981), pp. 305-6, and Rostovtzeff (1941), pp. 619-21, and see '/eyne (1976) on the different meaning of 'liturgy' in the Classical and Hellenistic periods .

5. On dekaprotoi in Greek cities see: Magie (1950), 1516-7, n. 48 and p. 648. The essential requirement for the post was solid wealth, which could serve as a guarantee in case not enough tax was collected .

6. A list of Menodora's further offices and liturgies: high priestess of the emperor cult, priestess of Demeter 'and all other gods', hierophantis (religious office) of the ancestral gods, decaprotos, ktistria ('founder', 'builder' or `restorer'), demiourgis (an eponymous office) and gymnasiarch 'for the provision of oil'. To pay for her 'everlasting' demiurgy she left a sum of 220,000 den. to the city. With the 300,000 for her son, that makes 520,000 den. as total expenditure in cash. The extent of her other benefactions is more difficult to assess (but see Note 8) .

7. Magie's translation: 'the support of destitute children' is clearly wrong here (Magie (1950), p. 658). Alimenta were distributions of food to children, better known from the west, but the paides in a Greek city were always a well-defined social category, not just all children, and they were certainly not destitute. See now the discussion by Balland (1981), pp. 194-202, with a second Lycian example of an alimenta fund (by Opramoas) .

8. From the last sentence of inscr. no-,58: 'All this in memory and honour of her son'. The statue of Fate is another wry ieminder of his death. A similar gilded statue of Fate, set up by Opramoas in Myra, cost more than 10,000 dr. See Balland (1981), pp. 192-3 .

9. There are many examples of hon)rific inscriptions set up by mothers for their deceased children and of foundations instituted in their honour; see e. g. : Reinach (1893) in lasos; Laum (1914), n. 111 (translated) in Aphrodisias, and see Robert (1966), p. 84, n. 1 .

10. *The following summary is necessarily very limited and cannot do justice to all aspects of the process. A much fuller account is given in an important recent study of euergetism in the Greek as well as in the Roman world. Veyne (1976), esp. ells. 1 and 2, on the Greek cities. De Ste Croix (1981) has an excellent appendix (4) on the process of destruction of Greek democracy in the Roman period, pp. 518-37; see also Garnsey (1974) on the later Roman period .*
11. *See Veyne (1976), pp. 271-98; 'spontaneous' and 'ob honorem' are terms used by Veyne .*
12. *From the Greek euergetes, 'benefactor', frequently used in the, inscriptions. See Veyne (1976), pp. 215-16, for a precise definition of the term .*
13. *A very convenient collection of some of the more interesting inscriptions is Pleket (1969). Several of these texts have been translated in Lefkowitz and Fant (1982) .*
14. *Gymnasiarchy, , agonothesy, , strategy, prytany and demiurgy, to name but a few, were all held by women. For the meaning of these terms see, e. g. , Jones (1940). See further the lists in Paris (1891), Braunstein (1911), and Magie (1950), pp. 1518-19, n. 50 .*
15. *For the sale of priesthoods see Nilsson (1961-7), pp. 77-82, with examples. For priesthoods running in one family see, e. g. , the article 'Hiereis' in RE bd. VIII. 2 .*
16. *See for a summary of that view, e. g. : Pomeroy (1975), ch. 4, and Gould (1980), both with references to previous works .*
17. *Pomeroy (1975), p. 126. A similar explanation is put forward in Wolff (1975). Compare Pomeroy in AJAH 1-2 (1977), p. 51: 'The Hellenistic period was one which witnessed many social and economic changes for women... the transformation was so profound that, to cite the most dramatic evidence, for the first time in history women even appear as magistrates in Greek cities and are granted civic honours. '*
18. *Veyne (1976), p. 357, n. 261, a 7iew shared by Jones (1940), p. 175, and Chapot (1904), p. 163, amongst others. The above is rather a simplistic rendering of often more subtle arguments, but the whole is undoubtably seen as part of a `degradation' of public life .*
19. *I intend to do this more fully in a Ph. D. thesis, which I am at present preparing .*
20. *Dual (or triple, etc.) citizenship often suggests that the owner had estates in the territory of both/all those cities. See for instance Rev. Arch. (1978), pp. 277ff. on an Ephesian woman with citizenship in Apollonia. See in general on landed wealth: MacMullen (1974), index, s. v. 'wealth, basis in agriculture'; de Ste Croix (1981), ch. 3; and Finley (1973), passim; Broughton (1938), pp. 599-695; Rostovtzeff (1941), pp. 805-26 and not -!,s; Robert (1937), pp. 240ff .*
21. *The quantities of wheat explicitly specified for the different social groups, on which see: de Ste. Croix (1981), pp. 196-7 and 179 .*
22. *The problem with wheat in particular is that apparently the landowners were not always able to produce sufficient quantities of grain. Often wealthy citizens provided money for the purchase of grain, or they held the office of sitones, charged with procuring grain for the city. See: Magie (1950), pp. 151213, n. 42, and p. 646, for Lycia in particular see now*

the interesting discussion by Balland (1981), pp. 211-22 .

23. *TAM III I, nos. 4 and 62, and see Heberdey (1929), p. 135 .*
24. *The stoa of Attalos is indeed in the very centre of public life, next to the agora, near the theatre and several temples .*
25. *See, e. g. , Pleket (1969), nos. 13 (Arneai) 18 (Aphrodisias; aleipsasa in 1. 9) and for further references the lists in Paris (1891), pp. 43-8; Braunstein (1911), pp. 28-35; Magie (1950), pp. 1518-19, n. 50. See also Robert (1966), pp. 83, n. 7 and 84, n. 1 .*
26. *For distributions of wine and/or ileat e. g. : Archippe in Kyme, late second century BC in Pleket (1969), n. 3 (wine and meat), and on Syros, distributions of wine: IG XII. 5, 65$, and CIG add. 23471. .*
27. *Aristotle, Pol. 1270a. 23-5 .*
28. *Like those from Olymos, Mylasa and Larisa. Olymos: Le Bas Waddington (1870), 323, Mylasa: BCH XII (1888), esp. n. 9 on p. 26 and Robert (1945), pp. 75-6, Larisa; see the following note .*
29. *Habicht (1976), p. 158, I. 5, around 200 BC. There are more women in this register .*
30. *Translation, Greek text and commentary in Laum (1914), pp. 43ff. no. 43 (German), and in Dareste Haussolier (1904), pp. 79ff. (French) .*
31. *Xen. Hell. III. 1. 27-8, cf. de Ste Croix (1972), pp. 38-9 .*
32. *Cic. Pro Fcco, 71-72. (Loeb, ed. , vol. 10) .*
33. *Sardes: A. M. (1896), p. 112, no. 1. Pinara: TAM II 518. Tralles: ILS 8836, cf. Jahreshefte (1907), 295ff. See also: BCH LII (1928), 412-13, and Rostovtzeff (1957), 655 n. 5. In general on slave agents of large estates: Robert (1957), pp. 241-2 .*
34. *TAM III 123 and 58. See also: nos 122 and 57, and see Robert (1966), pp. 86 n. 5 .*
35. *On Lyciarchs and the Lycian League see now Jameson (1980), but with the remarks of Balland (1981), pp. 8-9, on the Tyciarch-archiereus' question .*
36. *TAM II, nos. 188, 189, 190. See Jameson (1980), p. 848, on the problem of Chrysion's husband who was apparently not a Lyciarch himself. Against the independence of female Lyciarchs, assumed by Jameson, see Balland (1981), p. 9 with n. 85, who is clearly right .*
37. *TAM II. 578 (Opramoas). TAM 11. 916 (Aglais, his mother) .*
38. *SEG XXII (1967), 432 .*
39. *IG VII 3172. Translation, Greek text and commentary in Dareste Haussolier, vol. 1, pp. 275-310. Nicareta was assisted by her kyrios .*
40. *See Note 23 .*

41. CIG 2817 .

42. See TAM II 3 no. 905 occupying more than 20 pages of text, and see now Balland (1981), pp. 194-224. On Opramoas as perfectionist-benefactor: Veyne (1976), pp. 295-6 .

43. See, for instance, the Mylasa and Olymos records and, for lists of benefactors, e. g. : BCH X (1886), p. 199, on Rhodos, second century BC; or CIG 3148 in Smyrna, Benndorf Niemann (1E84), nos 86-8, in Aperlai; and Le Bas Waddington (1870) 678, in Iulia Gordos .

44. See Pomeroy (1975), chs. 4 and 5, with references, and her bibliography in Pomeroy (1973). The number of books and articles on the position of women in Classical Athens is enormous. See for a more balanced view, Schaps (1979), passim, and esp. his conclusion .

45. Schaps (1979) .

46. Schaps (1979), s. v. 'inheritance' and 'dowry', and see Schaps (1975) .

47. Schaps (1979), s. v. 'manumission', 'land', 'loans', 'gifts' .

48. Schaps (1979), s. v. `kyrios'. See also Babakos (1964) on Kalymnos, and Babakos (1962) on the apparent lack of a kyrios in Thessalian inscriptions from the third century BC to the third century AD. On the kyrios see esp. Beasly (1906) (cases with and without kyrios), and see Taubenschlag (1938) .

49. Schaps (1979), pp. 96-7, stressing the different situation in Egypt. His, and my, generalisations do not include the Egyptian material .

50. Cic. Pro Fkcco 71-72 .

51. Gaius, Institutes I, p. 193, c. f. Marshall (1968), pp. 106-7 .

52. See Beasly (1906) for examples; see also SEG XII (1955) 258, in Gytheion (41) 2 A. D. , SIG 1234, in Myra-Teichiussa .

53. Confirming Schaps's opinion on pp. 96-7, Schaps (1979). There are several attestations of women acting as guardians (epitropoi) for young children. An example from Thessaly is given in Babakos (1962), pp. 318-20, with several further examples; from Erythrae where the woman herself is assisted by her kyrios, and some Egyptian evidence. The female Lyciarch Chrysion, who executed her son's wishes, may have acted in a similar capacity. Another example, from Xanthos, is commented on by Balland (1981), pp. 254-6, who gives further attestations and discusses the phenomenon in general .

54. TAM II. 1, no. 394, in Xanthos .

55. L Priene, no. 255 and the remarks of Robert, BE (1973), 375, p. 141 .

56. See Note 30; Epicteta to her daughter, and Note 37, Opramoas's mother .

57. The pragmateutai inscriptions mentioned in Note 33 are only a few examples of

both land ownership by women and of women slave owners. There are many more examples of inscriptions set up for a woman by her freedman .

58. *An inescapable impression one gets when looking at Schaps's material, is that the largest part of his evidence deals with relatively small-scale transactions; modest plots of land and small gifts. The few exceptions to that rule date from the late third and second centuries BC .*
59. *Antipater of Tarsus (second century BC): in Von Arnim (1905), fr. no. 63 (= Stobaeus, Florilegium, LXVII. 25), no translation available. Musonius Rufus: in a convenient translation, Lutz (1957) esp nos III, IV, XIIIa ani b, and XIV. Plutarch, the protagonist par excellence of the value system of Greek elites in our period, on women and marriage, esp. in Pvecepta Coniugalia, Consolatio ad Uxorem and Amatorius. See Panagopoulos (1977), and Goessler (1958). Neopythagoreans: in Thesleff (1965-8), e3p. the female Neopythagoreans; Melissa, pp. 115-16, Perictione, pp. 142-6, Phintys, pp. 153-4. On the date of these texts see Thesleff. There is a translation of a fragment by Perictione in Pomeroy (1975), pp. 134-6 .*
60. *Plutarch, commenting on an incident when Theano, Pythagoras's wife, exposed her arm when putting her cloalc ,ffound her: 'A lovely arm', someone exclaimed. 'But not for the public', she slid. Praecepta Coniugalia, Moralk 142 C-D, 31-2 .*
61. *Evident from the collection by W. Peek (1955), and see Pleket (1974), and Robert (1965), esp. pp. 34-41, and 317-24. See also Vatin (1970), pp. 31-3, for the preoccupation with marriage since the early third century BC .*
62. *See Robert (1948), p. 66ff, with references, and MacMullen (1980), p. 208 .*
63. *Menander, 227, in Russell and Wilson (1981). But there seems to have been no uniform custom as to the actual physical presence of women in Greek cities. Priestesses had specially reserved seats in the theatre. See, e. g., Arch. Delt. (1967), 452-7, in Mytilene, I. Didyma. no. 50, in Didyma, REG XIX (1906), p. 98, in Aphrodisias, TAM IIia, 870 and 872, in Termessus. I think that female agonothetes too may well have attended their 'own' games .*
64. *See on statues for private individuals Pekary (1978), and see Gordon (1979). An example of a woman who received a multitude of different types of statues: BCH XLIV (1920), p. 77, no. 8, in Lagina. (I. Stratonikeia II. 1, 536.)*
65. *I. Kyme no. 13, and see Pleket (1969), no. 3, with references. Reference to the statue in C., lines lff .*
66. *CIG 3657 and see A. M. VII (1882), pp. 151-9 .*
67. *IGR III. 794 (= Le Bas 1371). Arch. Anz. (1956), pp. 117-18, and see BE (1957), 496. On the Plancii in general (and on Plancia) see Jameson (1965), Mitchell (1974), and Jones (1976) .*
68. *Photograph and description of Plancia's statue: Arch. Anz. (1975), pp. 74-6, and in Inan-AlfOldy-Rosenbaum (1979), vol. I, no. 225 (Description); vol. II,pl. 158,1-3; 159;160,2;271,4 .*

69. *On imitation of men, explicitly referred to in inscriptions, see e. g. the decree for Aba from Histria, Pleket (1969), no. 21, lines 17-21, and in Mantinea, BCH XX (1896), pp. 124-31, lines 39-40 of tl e inscription. In an inscription from Knidos, a woman is said to have wanted to do well: 'just like her father and brothers' (akolouthos). See (provisionally) AJA 76 (1972), pp. 393ff. Also see Robert (1965), pp. 220-7 .*

70. *See in general for what follows the excellent account in Veyne (1976), pp. 104-25,236-7 and 256-71, and, for a similar theory explaining the separation of private and public life, but concentrating on Classical Athens, Humphreys (1978) .*

71. *See Panagopoulos (1976) for a comparison of that vocabulary in Plutarch's Praecepta Coniugalia and the language used in public decrees .*

72. *Examples for women abound. See, for instance a recent example in Tios, ZPE 24 (1977), pp. 265ff. , and in general Robert (1966), pp. 85-6 and Robert (1969), pp. 317-29. The earliest example of a woman called 'daughter of the People' is from Kos; it dates from the second century BC; P. del Pass. XIII (1958), pp. 418-19. A striking example from Cyzicus is the public mourning upon the death of a woman, Apollonia, SEG XXVIII (1978), 953, paralleled by BCH XV (1891), no. 2, pp. 575-8 in Aigiale .*

للمزيد راجع:

Very little has been written on the role of women in Greek cities in the Hellenistic and Roman periods. What follows is just a small selection of works that may be useful .

1- *Braunstein, O. (1911), Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau, Diss. Leipzig*

2- *Jones, A. H. M. (1940), The Greek City from Alexander to Justinian, Oxford Lefkowitz, M. R. , and Fant, M. B. (1982), Women's Life in Greece and Rome, London*

3- *Macmullen, R. (1980), 'Women in Public in the Roman Empire', Historia 29, 208-18*

4- *Mitteis, L. (1891), Reichsrecht and Volksrecht in den Ostlichen Provinzen des rOmischen Kaiserreichs, Leipzig*

5- *Pleket, H. W. (1969), Epigraphica, vol. II. Tests on the Social History of the Greek World, Leiden*

6- *Pomeroy, S. B. (1973), 'Selected Bibliography on Women in Antiquity', Arethusa 6, 125-57*

7- *Pomeroy, S. B. (1975), Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity , New Y ork*

8- *Schaps, D. (1974), Economic Rights of Women in Ancient Greece, Edinburgh*

9- *Vatin, Cl. (1970), Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariae a l'apoque hellanistique, Paris*

10- *Veyne, P. (1976), Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique, Paris*

الجزء السابع

النساء في الدين والطائفة الدينية

الميدان الثقافي الخاضع للتأثير الأنثوي وما استتبع ذلك من جهود ذكورية لكبح جماحه

(١٥)

الربات، والنساء وإيزابل (١) *Jezebel*

بيتر. آر. أكرويد، لندن

في مكان ما في الماضي السحيق، في الثلاثينيات أو الأربعينيات، تذكرت رواية منقوصة بشكل ما عن موت إيزابل وردت في أحد كتب سلسلة هولرز للطالب المدرسى(*)، وربما تكون تلك الرواية مرتبطة بهذه التي أكملها في بعض النقاط: فالقصة مرت عبر مرحلة أخرى من الانتقال(**) من جيل لآخر. ولكن، وكما أذكر، تبدأ من ياهو *Jehu*(٢) حتى قلعة برزعيل *Jezreel* حيث إيزابل التي تقف في نافذتها، وعندما صاح قائلاً: "من فخ صفي؟" جاء الرد التالي:

"هناك يقف اثنان أو ثلاثة من وحيد القرن، ويقول: فلتلقوها إلى أسفل، فيلقونها. ويقول: فلتلقوها إلى أسفل، فيلقونها لأسفل سبعًا وسبعين مرة، وجمعوا من أشلائها اثنتي عشرة سلة مختلفة".

لا أظن أن ذلك كان أبدًا إحدى قصص "طالب مدرسي"، لأنه إذا كان لها أصل في الواقع، فلهذا تكون قد مرت بعدة مراحل من الدراسة قبل أن تصل لشكلها النهائي الذي أتذكرها عليه. فوحيد القرن والأرقام التي ذكرت هي بالتأكيد جزء من

(*) *School bay howlers* سلسلة كتب تصدر بعنوان "سقطات طالب مدرسي".

(**) *Transmission* تسليم العادات والأعراف والطرق المتبعة من جيل إلى جيل، وفي علم الاجتماع تعني الإرسال الاجتماعي، أي العبور والانتقال من جيل إلى جيل (بوسائل اجتماعية كالتعليم وغيره من الاتصالات) لطرز السلوك واللغة والعادات والتقاليد والأعراف والقوانين.. إلخ. (المترجمة)

التراث، ولكن التحليل الأدبي والإنشائي للمصدر يمضي على الأقل بأن كاتبها أعاد كتابتها عن مصدر آخر وفي جوهرها، مع ذلك، تبقى قريبة بشكل كاف، مما ورد عن العقبة نفسها في الإنجيل.

ولا أحد يمكن أن يشك أن تصوير إيزابل ووصفها يتوافقان مع الانطباع العام الذي كونه رواة الإنجيل في سفر الملوك الأول والثاني، وإيزابل – حسب كل ما ورد تقريبًا في مصادرنا والتي لا نملك غيرها، كانت مرادفًا لمعنى "الشيء الفاسد" في الآية ١٠٦٦ وما شابه. وقد وصفت إيزابل على نسق واحد باعتبارها متورطة في ممارسات خبيثة أو شريرة من نوع ما أو آخر. وهي تظهر بوصفها زوجة أجنبية من صيدا(*) ***Sidonian*** للملك آخاب ***Ehab***(**)، وعبادته للإله بعل(٣) ***Baal*** الذي ذكر فورًا وفي اللحظة نفسها (سفر الملوك ١٦: ٣١)، وقد ذبحت إيزابل كهنة(٤) يهوه ***Yahweh*** في وحشية غير مبررة (٤١، ١٨)، وأبقت على مائدتها أربعمائة وخمسين من كهنة الإله بعل، وأبقت أربعمائة كاهنٍ من كهنة الربة أشيرا(٥) ***Asherah*** ١٨: ١٩ – حتى في حالة إيزابل، فاق الرجال النساء عددًا"، وهددت إيزابل إيليا ***Elijah*** بالقتل ففر من الرعب (***19. 2 F***)، وحرضت الحضور على تدبير مكيدة لقتل نابوت(***) ***Naboth*** لتحصل على بستان كرمة لزوجها المتردد المسلوب الإرادة (٢١)، وربما يمكننا أن نضيف هنا أن ابنتها أتوليا

(*) اسمها باللاتينية "صيدون" وبالعبرانية "صيدو" ويقال: إنها تنسب إلى صيدون ابن كتاب، وهي أول مدينة أسسها الفينيقيون نحو عام ٢٨٠٠ ق. م. (الترجمة)

(**) من ملوك بني إسرائيل الأشرار في القرن التاسع عشر. (المترجمة)

(***) في الكتاب المقدس: من سكان برزعبل، رفض أن يبيع بستان كرمة الذي وَرِثّه إلى آخاب ملك السامرة، فقتل ظلمًا واستولى آخاب على ميراثه (الملوك الأول ٢١: ١- ٢٤) (المترجمة).

Athaliah اغتصبت عرش يهوذا(*) ***Judaean*** لسبع سنوات، وعلى الرغم من أن ذلك لم يذكر بوضوح، اعتبرت بجلاء المسئولة عن إقامة معبد بعل في أورشليم (سفر الملوك الأول والثانى) وآخاب، زوج إيزابل، والذى وصف بأنه ارتكب حقًا ما هو أسوأ من الحكام السابقين للمملكة الشمالية لإسرائيل بتورطه مع امرأة من صيدا وفي عبادة بعل (الملوك الأول ١٦).

وفي واحدة من الطبعات النبوية لموضوع الحكم على يهوذا(**) ***Judah***، فإن الاتهام هو أن ابنَيْ يهوذا قد "احتفظا بوصايا أومري ***Omri***، وما اقترفه بيت آخاب، اقترفته يداك، فقد بيعت خطاهم" (سفر ميخا ٦: ١٦)

ولكن المدهش أنه توجد لحظة تناقض، ففي الواقع أن كلا من آخاب وإيزابل عاشا لحظة ذات طابع بطولي، وروى سفر الملوك الأول (٢٢) كيف واجه آخاب الموت، وقدم صورة حية عن الملك الجريح جرحا عميقًا، وهو فوق عربته العسكرية مواجها أعداءه، ومات في المساء *(22. 34 f)*. وحقيقي أن علاقة هذه القصة بآخاب، قد كانت محل شك، ولكن هذا ما قاله عنه التراث.

وبالمثل فإن قصة إيزابل مذهلة بشكل مماثل، فعندما تلقى ياهو قائد الجيش تشجيعًا من الرسول النبوي ومن الحاشية الملكية ليجتاح المملكة ويقتل كل أفراد الأسرة المالكة، قيل: إن إيزابل علمت بالأنباء وهي في قلعة برزعيل ***Jezreel***. وعندما وصل ياهو طَلَت عينيها، وزينت شعرها، وظلت تطل عليه من النافذة،

(*) ***Judae*** إقليم جنوب فلسطين يقع غربي البحر الميت ويتضمن مغارة "المكفيلة" في التحليل، ومدفن إبراهيم وإسحق ويعقوب، وكذلك مدينة أورشليم. وبعد موت سليمان انقسمت مملكته إلى مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا. (المترجمة)

(**) الابن الرابع ليعقوب من زوجته لهيقة "لذلك دعت اسمه يهوذا، ثم توقفت عن الولادة (تكوين ٢٩: ٣٥). (المترجمة)

وعندمــا دخل ياهو بوابة المدينة قالت في استهزاء وسخرية: "أهذا هو السلام، أنت يا زمري *Zimri*(*) يا قاتل سيدك؟ ولن يفيد الجدل فيما إذا كنا نتعامل مع قصة تَمّ تأليفها، أكثر مما نتعامل مع التاريخ الذي وقع بالفعل.

والقصة هنا ترسم صورة غير متوقعة لحد ما لامرأة هي ملكة أم، صورة لوضعية اجتماعية في كل من يهوذا وإسرائيل "للسيدة الجليلة *Gebirah*" ***(Ahlstorm, 1963, pp. 61ff. ; de vauy, 1961, pp. 117 – 19)*** حيث حثت المتردد أن يطالب بحقه في العرش حين تجمعت كل السلطات في يديه، لا لشيء سوى أنه "تحدث بقمة الغرور مثله مثل زمري الذي قتل ملك إسرائيل، إيله. وذكر زمري هنا مثير؛ لأن القصة التي رويت في سفر الملوك الأول " ١٦ " في نتائجها تربط بين أفعال قائد عسكري آخر وهو أومري الذي قضى على زمري المدعي بالحق في العرش، وكذلك قضى على مدعٍ آخر وبعدها استولى عليه لنفسه. وكان هذا الرجل هو حما إيزابل، ومهما قيل عن إيزابل في التراث وجميعه كان سلبيا، فإن التراث سجل أنها كانت امرأة شجاعة تتمتع بوقار وهيبة وشجاعة عند مجابهة الموت ومحافظة على هامتها مرفوعة. وحسب القصة، فإن ياهو الذي كان قد شيعها لحتفها، أصدر أوامره قائلاً: "إن هذه المرأة كانت ملعونة وبغيضة" ولكن برغم ذلك يجب أن ندفن " "لأنها ابنة الملك" (سفر الملوك الثاني ٩: ٣٤)، فإن هذه الأوامر كان قد فات أوانها فكلاب الرمم نهشت جثتها، ولم تترك من جسدها سوى جمجمتها ويديها وقدميها، ومع ذلك قد نرى في هذه النهاية. محاولة من الراوي ليجعل قدر إيزابل متناسبا مع حكم النبي اليشع عليها حين قال: "ستنهش الكلاب لحم إيزابل، وستكون جثتها كروث الحيوان على الأرض "سفر الملوك الثاني ٩: ٦،

(*) أحد قادة الجيش الذي اغتال سيده إيليا الذي كان رجل ملذات، فاغتيل في قصره وهو يشرب ويسكر "فدخل زمري وضربه فقتله في السنة السابعة والعشرين لآساملك يهوذا أو ملك عوضا عنه". (أمل ١٥-١٦) المترجمة.

والملوك الأولى ٢١: ٢٣ وأيضًا سفر الملوك الثاني ٩٠٩) ويوجد هنا تردد؛ إذ إن نفس الحكم النبوي الذي يُعزى لآخرين – يسري على السلالة الحاكمة للملك بريعام ***Jeroboam***(*) (سفر الملوك الأول، ١١: ١٤) وأيضًا على السلالة الحاكمة للملك باعشا(**) ***Baosha*** (سفر الملوك الأول ٤: ١٦) ويطرح الاستخدام الذي يقولب نفس النبوءة سلسلة من الأحداث النمطية كي تلائم التفسيرات اللاهوتية (أكرويد، ١٩٦٢، ص ٧ – ١١).

وإذ إننا بدأنا بإيزابل فإن ذلك يكون أولا لتقليص المنحنى الخاطئ الذي قد يتخذه العنوان الذي طرحتُه لهذه الدراسة، ولكنه قد يتيح لي أن أضفي على هذه الدراسة هيكلية مترابطة لا تكرار فيها، وسوف نعود مرة أخرى لإيزابل في الوقت المناسب.

وإذا كان ترتيبنا لأولوياتنا صحيحًا، فأظن أنه يتوجب علينا أن نبدأ بالربات، وذلك بالرغم من أن هناك مشكلة نراها فى نصوص العهد القديم تتعلق بالعداء الشامل للربات ولكل الأرباب الآخرين فى الحقيقة.

والعداء للربات الذي ذُكر كان في حدود ضيقة جدًّا وهذه نقطة مهمة؛ إذ إن الجزء الأعظم يذكرهن في علاقتهن بالحكام الأجانب، والملكات الأجنبيات وعلى علاقتهن بما لا يجب أن يمارس من أعمال. وحتى هذه العبارة التي تتسم بالعمومية تعترف لهن ببعض المؤهلات، وإعطاء الدليل الإنجيلي واللاإنجيلي اهتمامًا أكبر يفرز بعض المصاعب؛ ولكنه يثير تساؤلات مهمة.

(*) يرلجام بن نباط، وهو اسم عبري معناه "يكثر الشعب" وهو أول ملوك إسرائيل الشمالية المنشقة عن مملكة إسرائيل الموحدة، ورد ذكره في سفر الملوك الثاني، دام حكمه ٢٢ عامًا ما بين ٩٥١ –٩٩٢. (المترجمة)

(**) الملك الثالث لمملكة إسرائيل الشمالية، اغتصب العرش من سلفه بعد أن أجهز عليه. (المترجمة) .

وأتناول - أولاً - دليلين ليسا من الإنجيل يتسمان بالوضوح في عبارتهما، ولكن أقل ثقة من حيث تضمُّيناتهما والدليل الأول قد عرف منذ عدة سنوات، وأوشك أن يوجد في مجموعة البريدات الآرامية(*) ***Aramaic*** التي عثر عليها في جزيرة فيلة ***Elephamtine*** بمصر، وتعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد. وهناك قضيتان بخصوص هذه النصوص يمكن أن نذكرهما، فهذه الألواح جاءت من الكميونة التي وصفت نفسها تحديدًا بأنها "القوة اليهودية ***Hyl' yhwdy*** والمصطلحات المستخدمة واضحة تمامًا: فالمصطلح العسكري مألوف في هيئته العبرية ***(Hyl)*** ليحمل عدة معان، ولكن أحد المعاني هو "الجيش" وفي هذا السياق يمكننا أن نقول إن الوظيفة العسكرية أو المهام العسكرية طرحت بوضوح في جزيرة فيلة لتلبية واجب تأمين الحدود. ودلالات ذلك أن هذه القوة كانت هناك لأكثر من قرن، إذ إن تاريخها يرجع حتى زمن قمبيز على الأقل (***pap. 3. 13, 530 – 22 BC***)، وأحدث وثائق تشير تحديدًا للأعوام الأخيرة من القرن الخامس وإلى احتمال إبادة هذه القوة على يد المواطنين المصريين. واستخدام الصفة ***Jewish*** أو ***Judaean*** لوصف اليهودي يبدو جليًا أيضًا، فقد وصفت الكميونة نفسها بكلمة مشتقة من يهوذا ***Judah*** ، وإلا لما استخدمت هذا المصطلح، والتعقيب على ذلك واضح، ولكن سبب التأكيد عليه سيتضح.

والقضية الثانية، تُعْنَى "بالتاريخ الأحدث" للكميونة، حيث وقعت فريسة للمد المتزايد لتهديدات المواطنين المصريين. وعندما حطم معبدهم طلبوا المساعدة

(*) الآرميون شعبٌ سامٍ عاش في الألف الثاني قبل الميلاد في سوريا وشمال العراق. (المترجمة).

والحماية من السلطات الفارسية، كما ناشدوا كلاً من أورشليم(*) والسامرة(**) *Samaria*، وهنا تكمن المشكلات، وهي تتعلق بكل من التنظيم السياسي للمنطقة الفلسطينية في هذه الفترة وطبيعة العلاقة الدينية بين أورشليم والسامرة. وإنها مقاومة تاريخية أن نتحدث عن "السامريين "*Samaritans*"؛ لأن هذا المصطلح سيستخدم لاحقًا، ولأن بزوغ الكميونة الدينية السحرائية وعلاقتها بكميونة أورشليم سنعــرض له لاحقًا (*Cf. e>g coggins, 1957*) ويمكن أن نلاحظ - لأن ذلك يستحق - أن اثنين أو ثلاثة من حكام سمراء يحملون اسم سانبياليت *Sainballat*، وهو اسم شائع في سفر نحميا(***) *Nehemiah*، وتهم من يبدو فناء لنحميا *(Neh. 2, 19, etc.)*، إلا أنهم يمكن أن يطلقوا على أبنائهم أسماء تشير إلى موالاة ومشايعة المعتقد الديني الذي يبرز فيه الإله يهوذا وربما يكون محوريًّا فيه مثل (ديلاعيا) *Delaiah* وشيمعيا *Shemaiah*، والدي سانيبا ليت الأول، اللذين ذُكِرَا في بردية جزيرة فيلة، وحنانيا *Hananiah* الذي ظهر في القرن الرابع، ابن سانيب ليت الثاني (*Cross, 1975, 5 (188)*)، والأهم أننا وجدنا أن رد السلطات بأورشليم أكد على دعمها وتفهمها لآداب الاتفاق وللوضعية الدينية الكميونة في جزيرة فيلة. ويمكن أن تجادل بأن الرد يفرض بعض القيود على أشكال العبادة، ولكن يمكن أن يكون التفسير المحتمل لهذه القيود أن الكميونة اليهودية في جزيرة فيلة كانت تسعى لتجنب أي ممارسات قد تسيء إلى المشاعر والحساسية الدينية لجيرانها المصريين،

(*) بيت المقدس - يبوس - أورسالم - أورث ليم - إيلياس كابيتوليتا، المدينة الكنعانية القديمة التي تقع على البحر الميت بوسط فلسطين (المترجمة).

(**) مقاطعة في فلسطين. (المترجمة)

(***) زعيم يهودي، ونادل الملك الفارسي ارتحشستا، سمع بخراب أورشليم فحصل على إذن سيده بزيارة فلسطين، ووصل أورشليم عام ٤٤٤ ق. م وأشرف على بناء أسوار المدينة وزار أورشليم مرة أخرى سنة ٤٣٢ ق. م. مُدْخِلا إصلاحات أخلاقية ودينية. وترد قصة أعماله في السفر الذي يحمل اسمه من أسفار العهد القديم. (المترجمة)

والآن يأتي التأكيد على هذه النقاط ليكون متصلاً بالموضوع، إذ يتضح في هذه الوثائق أن هذه الكميونة اليهودية، وبادعاء أن أورشليم اعترفت بها اعترافًا صريحا، شملت من بين ما شملت من أشياء لازمة لتوفيرها ليس فقط اسم يهوه (ويكتب اسم يهوه ***ya ' uo*** أو ***yahu) (yahoo)*** والذي قد يكون أقرب إلى النطق الحقيقي عن رسم ***Yahweh*** الذي هو محل جدل والمستخدم في المصطلحات الحديثة، ولكن يشمل أيضًا أربابًا يحملون أسماء إناث إيل ***Anath bethel*** وإناث ياهو ***anath- ya'u*** وإيشوم إيل ***Ishum-bethel*** وحريم إيل ***(narem oweley, 1923) bethal pp. xviiif; proton, 1968, pp. 151- 79)*** وما تحمله هذه الألقاب أو الأسماء مــن تضمينات ليست مباشــرة تمامًا، ولكن هناك نقطة واضحة(*)، وهي أن لقب أو اسم إناث إيل يشير إلى أن من يحمله ربة أنثى، وإيشوم إيل تم استيعابهم كألقاب بديلة للإله يهوه، ولكن هذا بالكاد يمكن أن يقال عن إناث إيل، والأكثر وضوحًا أن إناث – يهوه هي رفيقة يهوده(**).

وتثير كلمتا إيشوم ***(Eshem)*** وإيل ***(smbytl)*** سؤالاً آخر، فالعهد الجديد يمدنا بدليل على استخدام كلمة ***(sem)***، باعتبارها اسمًا وذلك فى سفر التثنية في التوراة وفى أسفار أخرى، وهو ما يشير إلى إضفاء المادية على الشيء المجرد. واسم "الله" يبدو فى أغلب الأحوال مرادفًا فعليًا لشخص الله. ويمكن عقد مقارنة بين إله سوريا الشمالية "***sima***" ***(II kings 17: 30 ; cf. alah asmat somer on, amos 8:***

(*) ***Bethel***، بيت الرب (عبرية)، بقعة يعبد فيها الرب تُعرف بوجود عمود فيها، وهي أيضًا بيت إيل، مدينة فلسطينية قديمة شمالى القدس، ***Betheda*** هي بيت جدًّا وبركة ماء في القدس تشفي المرضى، و***Bethlehmg*** هى بيت لحم المدينة التي شهدت مولد يسوع المسيح في فلسطين. (المترجمة)

(**) مملكة قديمة في سورية كشفت أنقاضها في تل أثري يدعى رأس شمرا. (المترجمة)

14) الذي يبدو أنه مرتبط بالكلمة الآرامية، القديمة ***Sm***، وتشير بعض نصوص أوغاريت ***Vgaritic*** إلى عشتورت(*) ***Astarte*** بكلمة ***sm bl***.

وللمزيد عن هذا الموضوع وللاطلاع على نقاش مفيد حوله انظر مينخر ١٩٨٢، ص ٨٨- ١٢٩، وهذا يثير تساؤلاً عما إذا كانت الطريقة التي بها انصهرت الرفيقة الأنثى ليهوه، في ذات الإله الذكر كانت عن طريق عملية التعامل مع الإله الأنثوي على فرض أنه ذكر أكثر من كونها ذاتًا وضعية مستقلة. وهذا يُوحي بأن (انظر المزيد فيما يلي) **مفهوم الرب في إسرائيل يشمل كلاً من العنصرين: الذكوري والأنثوي**، ويجب أن نأخذ بفكرة التوحيد المطلق وبطريقة ما في نهاية المطاف باعتبارها فكرة تجاوز التمييز بين الذكوري والأنثوى.

وهذه النقاط الأخيرة لا يجب أن تعتبر نهائية ويجب أن تخضع للنقاش، وما هو واضح في هذه المرحلة من النقاش، هو أن الدليل من جزيرة فيلة يفتح مجالاً للتساؤلات التي لم نجد لها بعد إجابات شافية. وفي اللحظة التي يمكن أن نلاحظ فيها ببساطة أنه بالنسبة لهؤلاء الذين لاحظوا العداوة التي عُوملت بها الربات في العهد القديم، فإن صورة الدين في الكميونة اليهودية بمصر- والتي كانت ذات صلة وثيقة مع أورشليم- ربما تقع في نفوسنا وقع الصدمة. وبالكاد تندهش من أن هناك

(*) اسم لإلهة سامية للحب والخصوبة، وهي التي عبدها سليمان في شيخوخته: "وكان في زمان شيخوخة سليمان أن النساء أملن قلبه وراء آلهة أخرى، ولم يكن قلبه كاملاً مع الرب إلهه كقلب داود وأبيه، فذهب سليمان وراء عشتورت إلهة الصيدونيين وملكوم رجس العمونيين، وعمل سليمان الشر في عيني الرب ولم يتبع الرب تمامًا كداود أبيه". (ملوك أول ١١: ٤ – ٦). (المترجمة)

محاولات بذلت لتهميش هذا الدليل. ولكن هنا، يبدو، أن لدينا كميونة يهودية تعبد ربًّا وربة.

والدليل الثاني استقي من بعض المواد الجديدة لحد ما وجدت في موقع يعرف "بكنتلة عجرود *Kuntillet' Ajrud*" في سيناء. وقد اطلعت على تقارير مختصرة وصور عن النقوش والرسومات وبعض المناقشات عن المباني (ميشيل، ١٩٧٨، ١٩٧٩) ومن الواضح أن هناك العديد من الأسئلة التي لا إجابات لها. والصور التي تجسد الشخوص والرموز الإلهية بما في ذلك ما يمكن أن يكون تجسيدًا للإله المصري بيس ***bes*** (إميرتون ١٩٨٢، ص ١٥) قد لا يكون من المدهش كلية أنها توجد في المنطقة الواقعة بين فلسطين ومصر، ورغم أن هذه الشخوص وجدت على نطاق أوسع في بلاد الشام ***Levant*** (***Cf. e. g. anep. pp. 663 f.***) لكن النصوص واضحة تمامًا، رغم أنها تتكون من شظايا وكسر: ومن ثم، وعلى سبيل المثال، وبعد افتتاحية مهمشة نجد ما يلي: "فليباركك الرب يهوه، حامينا، وفليباركك رفيقته أشيرا" وفي أخرى" يقول عموراي ***Amarya***، قل لربي.. فليبارك الرب يهوه ولتباركك رفيقته أشيرا، يهوه يباركك ويحفظك ويلازمك "والمرتان اللتان نشرت فيهما هذه الاكتشافات كانتا مبتورتين جدًّا، خاصة أنهما يقولون الشيء نفسه، ولكن هناك نقطة أو نقطتان يثيران الفضول.

وفي بداية النصوص التي اقتبست نجد أن الكلمة التي ترجمت "حامينا" تتكون من أربعة أحرف ساكنة هم ***Smrn***، والتي من المحتمل جدًّا أنها تتكون من اسم الفعل يضاف له لاحقة. ويمكن أن تكون مجموعة من الأحرف تُكون كلمة ***shomeron*** أي عبري السامرة. وعلق ***meshel*** قائلاً: إن اسم يهوه لا يمكن أبدًا أن يتبعه اسم علم، فقط في اللقب "جنود يهوه ***yehweh sabaoto***[*]" يبدو أنه فعلاً يرتبط

(*) في الكتاب المقدس هي كلمة عبرية تعني "الجيوش" أو "الجنود"، تُركت بلا ترجمة في النسخ الأقدم من العهد الجديد وفي التراتيل يا رب الجنود. (المترجمة).

على نحو وثيق بالعبارة التالية "رب الجنود ***Yehweh of armies***" وهو المعنى الذي ينكره كروس ***Cross*** الذي يحيل المعنى إلى "هو يخلق الأشباح" (كروس، ١٩٧٣، ص ٦٥). ولفت إميرتون الانتباه إلى نص آخر به "يهوه تيمان ***teman*** ورفيقته أشيرا ولكن تيمان تشير لمنطقة (الشمال) أكثر من كونها مكانًا، ويمكننا أن نقارن (يهوه الشمال) (***cf nab. 303*** مع اسم مكان بعل زفان ***baal – zaphan*** أي "بعل الشمال" (***exod. 14. 2***) توجد مناقشة أشمل عن صلة اسم الرب باسم المكان قدمها إميرتون (١٩٨٢، ص ٩٠٣) وميشيل ربما قد تمنى أن يرى مرجعًا للسامرة حتى يمكن ربط ما بين يهوه وأشيرا من علاقة عُبر عنها بوضوح مع الشمال المغاير، وهو يحاول أن يثبت حقيقة أن الأصل الشمالي، الشعب مسئولة عن هذه التسمية: والشكل المحدد لاسم الرب يهوه والذي يبدو كأنه بادئة أو لاصقة في الأسماء العلم مثل عموراي له تناظر طبقي في المادة الشمالية، وعلى سبيل المثال نجد في لخاف(*) السامرة ***samaria ostraca*** التي تعود إلى عام ٨٠٠ قبل الميلاد، أنه أضيف للكلمة البادئة أو اللاحقة ***yw*** وليس ***Yhw*** التي يشيع استخدامها في كلمة ***Judah*** هل هذا هو مفتاح اللغز الذي يكشف عن أصل كلمة يهوذا ؟ أعتقد أن ذلك محل شك إذا كان من الممكن أن يؤكد بالدليل والحجة.. ومن ثم وجدت إحدى العملات التي تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وعثر عليها في مقاطعة يهوذا ***Yehud***، ***Hudah*** عليها المقطعان ***yhzqyw hphh*** (شيرن، ١٩٨٢، ص ٢٢٤) ويبدو أن ميشيل استخدم أيضًا كلاً من المصطلحين التاليين (الكتابة الفينقية ***Phoenician*** "، والكتابة العبرية القديمة ***earlyhebrew***"، وليس واضحًا إذا كان

(*) ***Ostraca*** لخاف، لخفة، وهي شُقيقات من الفخار أو الحجر أو العظم تدون عليها نصوص وعبارات تتعلق بالعقود أو الإيصالات أو الرسائل كما قد تتضمن عمليات حسابية أو رسومات كاريكاتيرية. (المترجمة).

هناك طريقة يمكننا أن تفرق بين المصطلحين وعلى المحدود بالإبيغرافيا(*) يشير إلى أن مثل هذه التفرقة لا يمكن إجراؤها هل هذه طريقة أخرى لتوصل التضمينات، وذلك من خلال مواد منشورة أكثر شهرة إلى حد ما - بأن هؤلاء الناس، مهما كانوا، لا يمكن أن يكونوا يهودًا أصليين - رغم أن التشابهات الجزئية في التاريخ التي فرضت نفسها في بساطة إلى حد ما تشير حقيقة إلى كونهم يهودًا أكثر من كونهم أي شيء آخر؟

ومرة أخرى يمكن أن نلاحظ أن أشيرا في هذا السياق تفرض نفسها تلقائيًا باعتبارها "ربًّا" ولكن في إحدى التراجم يضيف قائلاً: وقرينته أشيرا ويستخدم حرفًا صغيرًا عند كتابة اسم ***ashera*** بينما يُكتب حرف استهلالى كبير في بداية اسم ***Yahweh*** عندما يُشار لها باعتبارها إلهًا ***God*** - رمزًا، وفي ترجمة أخرى يتساءل إذا كانت أشيرا ربة أَمْ شجرة أَمْ ضريحًا. (المزيد من النقاش انظر أميرتون ١٩٨٢، ص ١٥ - ١٨)(**).

ونصوص العهد القديم توضح أن أشيرا يمكن أن تكون إلهًا، وربما تكون شخصًا من الخشب، وأحيانًا أخرى يمكن أن تُرى على الأقل بجوار ذلك عامودًا حجريًا ***Massebah*** وقد كان المفترض فيه غالبًا، وربما كان الافتراض صائبًا، أن ما لدينا هنا هو رموز للآلهة الذكور والإناث. وعلاوة على ذلك، فإن ظهور أصنام لبقرة / عجل في هذه الصور تفرض عقد مقارنة مع المعتقدات التي تخص العجول التي سادت في المملكة الشمالية من قبل يربعام الأول، تم تفسيرها بشكل أثار جدلاً عنيفًا باعتبارها تجسيدًا لرب أو لأرباب، ولكن الثور استخدم ليرمز ليهوه، ويوصف بأنه قويٌّ في قوة الثور ***abbir***.

(*) ***epigraphy***، دراسة النقوش أو فك الرموز خاصة النقوش القديمة. (المترجمة)

(**) ***cella*** المقدس: مركز هيكل المعبد كله، وهي مأوى الإله أو مأوى تمثاله الذي يمثله تتقدمها الخلوة المقدسة. (المترجمة)

واهتمامي لا ينصب هنا على تفاصيل أيٍّ من هذه الأدلة، والمادة التي عثر عليها في جزيرة فيلة قد نوقشت باستفاضة وبشكل كامل، ورغم أن المشكلة ظلت قائمة فإننا استوعبنا النصوص بوضوح كافٍ. والمادة التي وجدت في كنتلة عجرود نشرها ناقصة: عمل دراسة منفصلة حولها شيء نأمل فيه جدًا، ولكن تنبثق قضيتان الأولى، أنه في كلا الحالتين فإن مناقشة النصوص قد تضمنت بعض المحاولات لتجنب المعنى الصريح للمادة، أو لردها إلى مصدر غير يهودي، ومن ثم الادعاء بنقاء التراث الديني الذي ينبثق منها، وإمكانية وجود زوج من الآلهة. ذكر وأنثى في زمن العهد القديم، ففيما عدا أنه خلل(*)، فإنه يعد إهانة للحساسية الدينية لكل من بعض اليهود وبعض المسيحيين. ولا يدهشنا أنه عندما ندرس الخلفية الدينية الأرحب والدرجة التي تغيرت بها الأفكار والممارسات عبر القرون. والممارسات سافرة الضلال. والدليل فى هذه النصوص يشير بوضوح إلى وجود يهوذا قديم قام بالدعوة لهذه الأفكار والممارسات السافرة والضلال. والدليل الإنجيلي يؤكد ذلك، إلا أنه يتخذ شكلاً هجوميًا عنيفًا في أغلب الأحوال، وهذا ما يحتاج إلى دراسة وتفحصٍ.

ثانيًا:

ومناقشة إسنادات الإنجيل عن الإلهين تفتح مجالاً شاسعًا يشمل الخلفية الخاصة بالشرق الأدنى وتحديدًا الأدلة الخاصة بالمادة التي عثر عليها في رأس شمرا ***Razs Shamra*** والمادة التي ترجع لفترة أحدث، والتي تشير إلى ديمومة ما

(*) ***aberration*** زيغ أو ضلال، عموم الانحراف عن المعيار، عدم الانتظام عند الوسط، التذبذب حول العادي أو السوي، أي شذوذ عن المتوسط الإحصائي، البعد عن النمطي المألوف خصوصًا إذا كان غير متوقع أو زائدًا في الشدة. (المترجمة)

يطلق عليه المعتقدات "الكنعانية"(*) ***Canaanite*** أو دين، ١٩٧٩ والتي تركز تحديدًا على طائفة أشيرا. ولا أنوي أن أخوض في تفاصيل هذا الموضوع، ويكفي هنا أن نلاحظ أن مدى المعلومات، في النصوص والشروح، يعد الآن جوهريًّا جدًّا، حتى يمكن للتعليقات على إسنادات الإنجيل عن ديانة المنطقة أن تتخذ سياقًا. ولم نعد نعتمد على مجرد شروح لاهوتية للديانة الكنعانية، ويمكننا أن ندنو من الأدلة الثرية والمعقدة فيتكشف وضوح وإدراك أعظم للتعقيد الأعظم.

وطالما أن إسنادات الإنجيل معنية بالأمر يتضح أن من بين ثلاثة أسماء محددة وشائعة في المادة الكنعانية أي أشيرا وعشترون وأنات[٦] ***anath*** نجد أن الاسمين الأولين ظهرا، والثالث وُثِّقَ ولكن بشكل غير مباشر. ولقب " ملكة السماء" في إصحاح أرمياء ***Jeremiah "7", "44"*** يشير على الأرجح إلى واحدة من هذه الربات الثلاث، ويمكن أن نلاحظ أن السؤال عن الهوية أقل أهمية من الافتراض المحتمل بأن مثل هذا اللقب يمكن أن يوضع جنبًا إلى جنب مع اللقب الذي أطلق على يهوه" وهو "رب السماء" (سفر عزر اسمح)، واستخدم لقب " ملك ***melk "king "*** ليطلق عليه. (سام الأول ١٢ – ١٢). وربما يفترض لقب "ملكة السماوات" أن تكـــون الربة رفيقة "ملك السماوات" رغم أن العبارة الأخيرة لم ترد في نصوص الإنجيل.

وتبدو كلمة أشيرا مألوفة بشكل كاف، سواء بوصفها اسمًا لربة أو شاخصًا يُصنع من الخشب – لذا أُشير إليه في إطار ذائع الصيت على شاخص أشيرا في

(*) شعب سامٍ خليط من سكان سوريا وفلسطين، سكنوا فلسطين وفينيقيا، ينتمون للهكسوس الذي غزوا الشرق في منتصف عصر البرونز المتأخر (٢٠٠٠ – ١٢٠٠ ق. م) وكان لفظا كنعان والكنعانيين يطلقان قبل ذلك على المنطقة السورية الفلسطينية بأسرها، وأهم مواقعهم لأجاش، مجدد بيبلوس وأوغاريت، واشتهروا بالتجارة. (المترجمة).

سفر القضاة[*] *Judg 6. 26*، وفي نصوص أخرى يشير الاسم إلى الحرف والاجتثاث، والتفرقة بين الربة والشاخص ليس واضحًا دائمًا بشكل تام.

وتظهر عشتروت غالبًا إلى جوار الإله بعل الذكوري وغالبًا في صيغة الجمع لتشير إلى الأرباب الأجانب (وهذا واضح جدًّا في سفر القضاة ***12 .13***) التي عبدها بنو إسرائيل عندما تبدو عبادة يهوه. ويظهر الاسم أيضًا بين أسماء الأماكن، ويستخدم كاسم مع عبارة "قطيع الأغنام" ليعطي معنى "تربية الأغنام" أو ما شابه (ديلكور، ١٩٧٤).

ولا تستخدم كلمة ***anath*** بوصفها اسمًا لإلهة بل يظهر في الأسماء العلم، سواء للأماكن أو الأشخاص. ومن ثم فإن كلمة ***Anathoth*** تعني منزل أرمياء ***Jer. 1. 1)*** وهناك أحد القضاة يدعى شمجر بن أنات ***shamgar ben anath*** (سفر القضاة ***3 :31 ,5 :6***،): وصورته تثير إشكالية، إذ إن المسار الآخر الذي يمكننا من فهمه على الوجه الصحيح هو أنه كان طاغية، وكلمة ***shamgar*** يعتقد عادة أنها غير عبرية وصيغة الجمع الواضحة، ***Anathath*** تبدو أيضًا اسمًا لشخص (سفر أخبار الأيام ***7-8*** ونحميا ١٠: ١٩) ويظهر رجل يُدعى أنثوثيا ***Anthothiyah*** في سفر الأيام الأول ***8. 24***، ومشتق من الكلمة نفسها، يبدو من المحتمل على الأقل أن هذا الاسم الأخير يعني "يهوه هو أنات خاصتي" (الصيغة ستكون جمعًا كما في اسم المكان). وهذا الأخير يمدنا بمدى للتواصل مع تصويب نصي حاذق، يفترض

(*) السفر السابع في العهد القديم يتتبع تاريخ بني إسرائيل بدءًا من موت يشوع وحتى مولد صموئيل (بداية الملكية) ويورد وصفًا للأحداث المتصلة بغزو فلسطين وأسماء العديد من القادة (القضاة) الذين حكموا البلد قبل عصر شاول. (المترجمة)

وجوده، رغم أنه حدسي بشكل بحت، إلى نص غامض لهوشع[*] ***English 14. 8)*** ***(14. 9 Hosea*** ويسير النص كالتالي: "أيا إفرايم ***Ephraim***، ما الذي عليَّ فعله مع الأوثان ***Idols***، إنه أنا مَنْ قد أجاب ***(Aniti)***، إنه أنا من سهر عليه ***(qsurennu)*** أو ربما "إنه أنا من أكد عليه ***NEB***[**]. إنني مثل شجرة عرعر دائمة الخضرة، اكتنوب، والمعنى ليس واضحًا على الإطلاق والتصويب المقترح هو "إنه أنا الذي ملكه أنات ***(anato)*** ورفيقته أشيرا "***Asrato***"، وهو قريب جدًّا من النص المُنزل. ومثل هذا المقترح جذاب؛ رغم أنه افتراضي بحت، ولكن إذا تماشينا مع الاسم العلم أنثوثيا، وفي ضوء مجموعة الصور الذهنية المتعلقة بالجنس بشكل قوي والتي وردت في سفر هوشع، ندعي أن يهوه هو نفسه رفيق أنثوي، أعني أنه يوجد فيه العنصران الأنثوي والذكوري للإله، وتجسدهما فيه (***C. F. de Boer, 1974, pp. 38*** ***49, trable, 1976) –*** يصبح ملحًّا. ويمكننا أن نضيف إلى ما سبق جدلاً آخر يبدو محتملاً وهو أن جذر الفعل هو ***"nh"*** تكرر في كلمة هوشع "مرتين" على سبيل المثال، ليعني " أن تحب " أكثر من " أن تجيب " (ديم، ١٩٧٨)، مما يوصي بأن النص هنا أيضًا ربما يعطي تلميحًا عمديًّا إلى الربة وإلى مزيد من إعادة التفكير في العلاقة التي تربط بين الناس والإله والتي تصهر الأفكار التي تنتمي إلى مفهوم الإله، ورفيقة الإله.

والشيء الأقل ارتباطًا بذلك النوع من التفكير – مع بعض التداخل مع اللغة – ربما يمكن استبيانه من "نشيد الأنشاد"[***] ***song of songs***: والجدل الذي لا ينقطع

(*) من الأنبياء الأصغر، أمره الرب أن يتزوج زانية. (المترجمة)

(**) ربما تشير إلى ***Neus English bibile***، الإنجيل الإنجليزي الحديث. (المترجمة)

(***) يسمى أيضًا "أنشودة سليمان"، والأناشيد، السفر الثاني والعشرون في العهد القديم. (المترجمة)

حول كل من أصله وتضميناته جعلت الدليل غير مؤكد (وللاطلاع على مناقشة حديثة أشمل، انظر بوب، ١٩٧٧). ويفتح لقب "ملكة السموات" في سفر أرميا مجالا أرحب للتفكير؛ لأنه يمكن أن، نلاحظ في الإصحاح (٤٤) أنيس فقط مرجعية للعبادة منحت للقب مع التأكيد على الدور الذي لعبته النسوة في هذه العبادة، وقع إشارة واضحة على انخراط الرجال كذلك في الأمر، ولكننا نرى عنصرًا بارعًا من عناصر الجدل اللاهوتي الكامن في أننا قدمنا أناسًا يدعون - على عكس ما يدعيه النص الوارد في السفر، بأنه الجدال الذي يتجاهل ملكة السماء التي قد جلبت الكارثة، ومن ثم فإن الأحكام النبوية على الارتداد عن العقيدة قلبت رأسًا على عقب.

والدليل الوارد بالإنجيل والمتعلق بالربة، بناء على ما سبق، يعد مُرْقَعًا ومنقوصًا بشكل سافر، وتملؤه الثغرات التي ترجع إلى حد ما إلى الاعتماد على الحدس. ومن ثم علينا الاعتراف بأن الأدلة اللاهوتية اتجهت بالتأكيد إلى استنكار معتقدات وممارسات دينية معينة. (ويمكن أن نلاحظ أن النواميس الأحدث التي عبر عنها في أصل النص، قد اهتمت بطرح فكرة أن لقب "ملكة ***malak*** "يجب أن يستبدل بكلمة" عمل"، وهو ما يعني نتاج النشاط الإنساني (***Melaket***). انظر أيضًا الجدل اللاهوتي في سفر عزرا (٤٤) الذي هاجم الأوثان التي صنعتها براعة الإنسان).

ومن ثم يمكن أن نلاحظ أن النص في سفر أرميا ينقسم لجزعين، وفي أرميا (٧) قُدّم تعليق على الممارسة الدينية في أورشليم، حيث يشارك أعضاء الكميونة في عبادة "ملكة السماوات"، وهذا الجزء من القسم الوعظي الذي يمتد من الإصحاح السابع إلى الثامن، يعني بشكل كبير إدانة الناس قاطبة وبتبرير تدمير معبد أورشليم

على خلفية الردة المستدامة والممارسات والمعتقدات الدينية البذيئة. وهذا مثال، بمصطلحات معينة، على شرح الكارثة التي حلت بيهوذا عام ٥٨٧ ق. م كقاضٍ، كما يعكس بيانًا تفسيريًّا لاحقًا عن أرميا في ضوء هذه الكارثة. وكما في التعليقات المقارنة عن الردة وما يشابهها في سفر التثنية وحتى سفر الملوك (ما يسمى تاريخ سفر التثنية) فإنه يطرح تفسيرًا منطقيًّا للكارثة، يتجه نحو إعادة التفكير الضروري في آثار الكارثة وفي رؤية المستقبل.

ويستخدم إصحاح أرميا (٤٤) الموتيفة نفسها، ولكن بهدف يختلف قليلاً، فهو رسم صورة للجماعة التي لجأت لمصر والتي ذُكر أنها ذهبت هناك معارضين الأمر المقدس الذي أُوحي لهم من قبل أرميا، فتورطوا في الممارسات نفسها، فقلبوا اللاهوت رأسًا على عقب حتى يبرروا فعلتهم. وهذا جزء من إعادة عمل النص الوارد في أرميا الذي وضع لتوضيح أن الأمل في المستقبل لا يمكن أن يتحقق مع هؤلاء اللاجئين لمصر، وأن المستقبل في يهوذا ضاع بالفعل، ويظل الأمل في بابل وحدها، وفي اليهود المنفيين هناك. وهذا إثبات ليصل في نهاية الأمر إلى استنتاج منطقي في كتابات سفر الأيام التي جاءت بعد نحو قـــرنين، وفيها قيل: إن المستقبل لا يمكن التفكير فيه إلا في هذا الإطار؛ لأن منطقة يهوذا نفسها خلت عن بكرة أبيها من السكان أثناء المنفى، وهي الرؤية التي تفتقر بجلاء لأي أساس تاريخي، ولكنها تقدم ضغوطًا لاهوتية ذات مغزى وترتبط، كما ورد في سفر أرميا، بمشكلات إعادة تأهيل الكميونة اليهودية تحت حكم فارس، ولابد أن نشك في مدى إمكانية استخدام هذا الدليل لإعادة بناء الأفكار والممارسة الدينية، وفي مدى ما يقدمه من إسقاط على نصوص سفر أرميا، من تحميل مسئولية الفشل الديني الذي ترجم في المسئولية عن الكارثة، لأسباب محلية محددة.

وفي الصفحات التي تتعامل مع إدانة شعبي إسرائيل ويهوذا – في مرحلة الملكية، صورت عشتروت أو عشتورت ***Ashtorelh*** بصيغة الجمع في علاقتها بالممارسة الدينية الدخيلة، سواء ما يتعلق بعبادة البعليم(*) ***Ba'alim*** (مثال في سفر صموئيل الأول ٤:٧) أو في تحليل النص الأثر تحليلاً مفصلاً لكل جزء يتعلق بالأرباب الآخرين (ربما الحال كذلك في صموئيل الأول ٣,٧، والقضاء ٢ – ١٣ ، ٦ – ١٠) أو بالإشارة إلى المقام المقدس الذي يرتبط بما هو غير إسرائيلي في بيت شان ***Beth – Shan*** (صموئيل الأول٣١ – ١٠) أو في سفر الملوك الأول ٥,١١، بالإشارة إلى إله الصيدونيين) في نص يتعامل مع الزوجات المتعددات لسليمان(**) ***Solomon*** ويتضمن أيضًا إشارة إلى إله بني عمون(***) الزائف ***Ammonites***، ملكوم ***Milcom*** (*5. 11*)، رغم أن هذا الاسم ربما كان لقبًا كما في ***Molech*** أيضًا (*7. 11*) وإشارة إلى كمبوش ***Chemosh*** إله المؤابيين(****) ***Moabites (7. 11)*** والذي عرف من حجر مؤاب(٧) ***Mobite stone (Cf. Anet, 320)***.

وصورت أشيرا مرتبطة بصورة صنعتها ماخا ***Maacah*** أم عزيا ***Asa*** ملك مملكة يهوذا (سفر الملوك *15: 13*)، وارتبطت مع أشيرا بعل على لسان راوي إيزابل، التي لوحظت بالفعل، (سفر الملك الأول *7. 21*)، وضع الصورة التي وضعت في معبد أوشليم على يد منسى(*****) ***Manasseh*** (سفر الملوك الثاني *7. 21*)، ومع

(*) صيغة الجمع من بعل في العبرية ".. بل أنت وبيت أبيك يترككم وصايا الرب وبسيرك وراء البعليم" الملوك الأول (١٨، ١٧– ١٨) (المترجمة).

(**) ابن داود بتشيع، خان حكمة علامة في قمة ازدهار إسرائيل القديمة، اجتنبت حكمته وثروته الزائرين من أقاصي الأرض. (المترجمة).

(***) شعب سامٍ، سكن عمون، (مملكة قديمة شرق البحر الميت) وينسبون لعمون ابن لوط. (المترجمة)

(****) من نسل موآب ابن لوط من ابنة لوط الكبرى. وقد استبعد أهل مؤاب من الملة.

(*****) الذي ينسى، ابن يوسف البكر. (المترجمة)

التخلص من عبادة الربة تحت حكم يشوع ***Josiah*** (سفر الملوك الثاني ***23 .764***) حيث ذكرت بعض التفاصيل عن الآنية والعباءات والأضرحة التي صنعتها السيدات في معبد أورشليم. ويشير سفر الملوك الثاني ١٣ : ٦ إلى أن أشيرا في السامرة، معلقًا على الممارسات الشريرة الدائبة في المملكة الشمالية (انظر أسفل). وفي كل هذه الأسانيد والشواهد نجد مقدمة ***alboliction undationd*** أبطال لرفض أو لحذق متفق عليه للطائفة الدينية للربة. ومن وجهة نظر كتاب أسفار الملوك، فإن ما يمارس في المملكة الشمالية خطأ ديني، ووجود أشيرا بالسامرة هو مجرد مثال آخر. ووجود هذه الممارسات في يهوذا بُرهن عليه في إسناد الحذف، ولكن هنا ينتمي إسناد يشوع في سياق صورة الحاكم المصلح الذي يتناقض مباشرة مع حدة (وسلفه الفاعل) منسى: وعلى الأقل فإنه يحمل شيئًا يؤدي إلى جعل الروايات نمطية حيث تعاقب الملوك الطيب منهم والشرير خلال القرن الأخير من وجود مملكة يهوذا. وشاهد ماخا خارج السياق إلى حد ما، ولكن مع ظهور الاسم نفسه باعتباره غير إسرائيلي وبارتباطه باسم أبثالوم(*) ***Absalom***، نستنتج غالبًا، ورغم أن الترتيب الزمني يبدو صعبًا إلى حد ما، أننا نتعامل مع العائلة الأجنبية نفسها وأن أشيرا إدخال أجنبي. وما أضفى على إيزابل من شهرة باعتبارها أميرة أجنبية يعطي تفسيرًا أوضح وأشمل عن الموضوع، وهو أن عبادة الإلهة عقيدة أجنبية دخيلة.

ولكن هل هذا حقيقي؟ وإذا أخذنا بالأدلة جمعاء، فإن عبادة الإله – التي تحمل اسمًا أو لقبًا واحدًا أو أكثر – ترتبط بوضوح بالملك المحلي، منسي، وأهل يهوذا وأورشليم. وإذا أضفنا دليلاً آخر، سنجد وضوحًا في هذه النقطة، وهناك نص لم يتناوله أحد حتى الآن، وهو في سفر القضاة "٦" والذي يخبرنا عن الجزء الأول

(*) ابن داود المفضل، قتل بعد تمرده على والده. (المترجمة)

من قصة جدعون(*) ***Gidon*** وهو يصف كيف اصطفاه الرب قائدًا – وهو موضوع تطور في الجزء الثاني من القصة – وأمره أن يهدم هيكل بعل ويجتث أشيرا، اللذين يمكن أن يُعثر عليهما في أملاك والد جدعون، ووضعية والد جدعون غير واضحة، ولكن لأن المذبح ورمز الإله أو الإلهة يحتلان مكانة رفيعة بشكل واضح عند سكان المكان (٩ : ٢٨)، ولأن جدعون هُدد بالموت بسبب فعلته المدنسة للمقدسات (٦ : ٣٠)، فإنه من المحتمل بالكاد أن يكون هذا ضريحًا خاصًا، ولأن اسم والد جدعون هو يشوع، حيث يظهر فيه اسم الإله يهوذا بداية، فمن الوضح أنه على الأرجح كان عابدًا ليهوذا. ولذا نستدل على أن هذا الضريح وهذا الرمز يرتبطان بيهوذا ورفيقته أشيرا، حيث أطلق على يهوذا كما رأينا في أدلة أخرى، وبشكل متوقع جدًّا، اسم بعل، الإله ***Lord***.

وهناك مؤشر آخر يمكن أن نراه في إحدى عبارات سفر الملوك الثاني، ***13.6***، وهو أن يهوذا، الذي وصف في سفر الملوك الثاني (١٠) باعتباره المدمر لمعبد بعل وعباده، لم يُزل شاخص أشيرا والمقام في السامرة "وهناك لابد أن نستنتج أن يهوذا، وعصره لم يعتبرا أشيرا ظاهرة "إسرائيلية" (اليستووم، ***1963***، ص ٥١). والقضية شائكة بشكل مطلق، لأن إجمالي عهد أخازيا(**) ***Ahaziah*** الذي ذكر في الآية ١٣٠٦ (لا يمكن أن نعتبره يمدنا بدليل أكيد عن يهوذا، وفي أي حالة تستخدم بعض من الإدانة اللغوية التقليدية لكل ملوك المملكة الشمالية، واستثناء حالة منها شيء جدير بالملاحظة.

(*) قائد عسكري كبير خلص إسرائيل من الميديانيين الذين كانوا يخربون البلاد مع الأمالكيين. (المترجمة)

(**) ابن غشاليا ويهورام، وأمه ابنة آخاب التي اغتصبت العرش، وقتلت النسل الملكي، وحكمت سبع سنوات. (المترجمة)

ثالثًا:

وتضمينات الأدلة التي طرحت بشكل تلقائي تتخذ خطين (ولمزيد من المناقشات الأوسع مدى، انظر سميث، ١٩٧١، الفصل ٢، ٤، الخط الأول يجزم بأن عبادة الربة داخل الكميونات الإسرائيلية، اليهودية تُعْزَى لتأثير أجنبي دخيل، وحتى باتاي **Patai** التي احتوت دراسته "الآلهة العبرية ***(1969) the Hebrew godess***" على مزيج من المعلومات المفيدة، والحكايات المبسطة والافتراضات غير المثبتة والتي كانت مسلية غالبًا، ولكنها ليست دائمًا جديرة بالثقة – جزمت بناء على المقارنة بين الأدلة الخاصة بتعريفات هوية الأرباب، أن "أشيرا وعشتورت وأنات.. وصلن بلا شك في أزمنة مختلفة، وبين العبرانيين، على الرغم من أصلهن الأجنبى، فإنهن سرعان ما اعتبرن العبرانيين أبناءً لهن" (ص. ٢٦) لذا فإن الربة الأجنبية، كما يقول باتاي، أصبحت ربة عبرانية وأقرها الناس تمامًا في حياتهم الدينية. ولكنها عُرفت بأنها أجنبية الأصل. وبناء على هذا الخط من التضمينات، تصبح إيزابل نموذجًا، وصورتها تجسد تفصيلاً للعداء نحو كل ما يُعتقد أنه ممارسة أجنبية. وبشكل ذي مغزى، أصبحت تجسيدًا ليس فقط للممارسة الأجنبية الدخيلة على الديانة العبرية، ولكن الدخيلة على التوراة أيضًا. وقصة تابوت، تبين لنا حسب الجدل الغالب حولها أن الملوك خارج إسرائيل لم يملكوا منهجًا كالذي لدى الملوك الإسرائيليين، بمعنى أن الملك يخضع أكثر من أي شخص عادي في الكميونة للشريعة، وحقيقة أن الملوك يتم تصويرهم على أنهم من ينشر الشريعة ويرفع لواءها عبر الشرق الأدنى القديم، يجعل الجزم بصحة وجهة النظر هذه محلا للريبة، والأكثر طبيعية أن نفترض أن الملوك في إسرائيل، كما في كل المناطق الأخرى، لم يكونوا دائمًا في حالة استعداد لقبول إملاءات الشريعة فادعوا أنهم يرفعون لواءها. وترد العديد من الأمثلة في روايات الإنجيل عن الملوك الذين

عُنفوا بشدة لسلوكهم الاجتماعي المشين ولسلوكهم مسالك دينية بيئية. وتصور إيزابل باعتبارها الشخصية الأقوى، ولكن آخاب يقبل مسئولية خرق الشريعة، فنال من العقاب بما أظهره من ندم (سفر الملوك الأول *21 .276-9*) ويمكن أن نتساءل بدقة شديدة إلى أي مدى تكون الصورة التي رسمت لإيزابل جزءًا من النص البارع الأسلوبي في اللاهوت، والتي كتبت كِي توضح أن مثل هذه الممارسات الدينية التي أشير إليها هنا لا تنتمي إلى إسرائيل وأنها أجنبية دخيلة، وهذا ليس تاريخًا دينيًّا أصيلاً: وهناك جدل ضد ما لم يقبل على خلفيات أخرى. والدليل الأثري وتحديدًا ذلك الذي يخص كتتلة عجرود، خاصة إذ كان يعود إلى تاريخ أقدم، يكشف عن وجود مفهوم يهوذا وأشيرا بوصفها مرافقة له خلال درج طويل خبير الزمن. وربما نرى سواء في سفر هوشع وفي تاريخ التثنية(*)، إشارات على أن الهجوم العنيف على مفهوم الإله. وأشك أن قصة جدعون جزء من هذا الهجوم، فهى لا تشبه أي قصص أخرى وردت بسفر القضاة، وفي الحقيقة يبدو أن هناك جدلاً حول وجهة النظر التي تقف ضد المُرَافِق الأنثوي وبالتإلى وجهة النظر التي تقف ضد الملكية (لذا انظر سفر القضاة ٨ وتتمته في سفر القضاة).

والخط الثاني من التضمينات يطرح جدلاً بأنه عند الدخول لكنعان، حدث أن جابهت إسرائيل بإيمانها اليهوي منذ عهد الشتات ولأول مرة، الثقافة الدينية التي يوجد بها أرباب من الذكور والإناث جنبًا إلى جنب. والحقيقة أن مثل هذه المجابهة، في سفر العدد ٢٥، برزت في زمن الربة نفسها، قبل الدخول الفعلي وبرغم عدم تقديم أي تفاصيل، ولكن التضمينات الخاصة بالممارسات الجنسية توصي بوجود أرباب ذكور وإناث. وهذا التضمين هو ذاته جزء من المفهوم

(*) أو تثنية الاشتراع، من أسفار العهد القديم: الكتاب الخامس من الأسفار الخمسة الأولى، ويشتمل على تكرار للوصايا العشر والشريعة الواردة في سفر الخروج. (المترجمة)

الأكثر اتساعا، حيث تشتد مقارنة بين الديانة الإسرائيلية والكنعانية، وهناك مشكلتان بخصوص هذا الخط من التفكير، رغم أنه ينبغي إدراكه في ضوء أن نصوص الإنجيل قد أَهّلت قراءها تمامًا لقبول هذا الخط؛ لأنه ليس من اليسير أن نعرف كيفية الفكاك منه. والمشكلة الأولى هي أن هذا الخط يمكن إدراكه في تكافئه مع المجالات الأخرى الخاصة بإضفاء الصبغة المثالية على الماضي، والتي يمكن أن نجدها في عقائد دينية أخرى، وفي النصوص الإنجيلية يبرز الماضي المثالى في العهد الأبوي في سفر التكوين، أو أثناء فترة الشتات باعتبارها فترة بارزة، كما يبرز أيضًا في المراحل الأقدم التي تعود لقصة الخلق، والماضي المثالي له تأثير أكبر على الصورة التي رُسمت عن عهد داود(*) ***David***، وبتحديد أكثر عهد سليمان، واعتبر مثاليًّا رغم وجود العديد من الأدلة التي تثبت العكس – وفي تشكيل مثل هذه المثاليات نجد أن الحقائق الواقعية، إذا أمكن تمييزها وتبينها لن تحمل الكثير لتفويض وجهة النظر هذه وإضفاء المثالية على داود، على سبيل المثال، وجدت بوفرة في روايات سفر صموئيل الثاني، ولكن ذلك لم يمنع صورة انبثقت على خلاف ونزاع وتعارض مع هذا الدليل.

والمشكلة الثانية تتمركز حول الصعوبة المفرطة في تعريف إسرائيل في العهد السابق على الاستقرار، ووصول معرفة أين يمكن أن تصنع تقاليد الشتات والخروج(**) في علاقتهما بالتطور اللاحق للكميونة.

والمشكلات الخاصة بما يسمى عهد الاستقرار من الصعب جدًّا إيجاد حلول لها حتى ولو بالغنا في تبسيطها لتتحول إلى نوع من التصوير الذي يجسد إسرائيل

(*) فى العبرية يعني حرفيًّا المجبوب، ثاني ملوك بني إسرائيل وبني يهوذا، خلف شآول، يشتهر بأنه كاتب مزامير كثيرة. (المترجمة)

(**) خاصة خروج الإسرائيليين من مصر. (المترجمة)

باعتبارها شيئًا انبثق من الحركات بالداخل الفلسطيني، ونكون قد بالغنا في التبسيط بالقدر السابق نفسه عندما نتحدث بمصطلحات مجموعة مختلفة راديكاليًا جاءت من الخارج (وللاطلاع على تقييم أحدث انظر رامزي، ١٩٨١) وقد تبعت بعض عناصر الدعم لمثل هذه المثالية البسيطة من اقتراض طرحه أيضًا تي إي لورنش *T. E. Lawrence* أن العرب البدو في الصحراء يمثلون مناخًا أنظف وأكثر تحفيزًا، ويتسق مع أنماط معينة من التطور الديني: وهي نظرة رومانسية مثل تلك التي تفترض أن العبرية بطبيعتها الأصيلة لغة طوعت تحديدًا لخدمة الفكر الديني.

والقضايا الأرحب ليست قابلة للحل، فهي تعبير عما أشعر به من قلق حيال البساطة التي أكد بها دارسو الإنجيل والمشايعون والمخلصون للتراث الديني الذي يستقى من نصوص الإنجيل، على تميز هذه النصوص مقارنة بالعالم الخارجي الذي نحيا فيه جزئيًّا، بينما العلاقة المتناسبة بين ما هو إنجيلي وغير إنجيلي، أخذت تتضح. والفروق مع تلك التي ما زالت في حاجة إلى شروح تكمن في حقيقة أن نصوص الإنجيل نفسها ليست ببساطة نتاجًا للسياق الذي تأصلت فيه، ولكنها نتيجة عملية مستدامة وطويلة من التفاعل بين التراث وفكر الكميونة، والتي جرى في غضونها كثير من التغيرات. وفي مكان ما من هذا التفاعل قد يصبح الرفض شيئًا مقبولاً عامة وليس كلية، إن المفهوم الوافي عن الله يتطلب تفردًا ووحدانية.

رابعًا:

إنني واعٍ تمامًا بأنني قلت شيئًا عن إيزابل وشيئًا عن الربة، ولكني لم أقل الكثير عن النساء. ولكن، جزئيًّا، فإن هذا متضمن فيما لا يرقى إلى اعتباره دفاعًا عن إيزابل، ولكن يرقى إلى محاولة لفهم الإسقاط لصورتها على الخصومة والعداوة للربة باعتبارها رفيقة للإله إسرائيل. ومن الممكن هنا أن نتساءل إذا كان

أحد التفاصيل عن الوصف الحي للمشهد الأخير من حياتها يعنى أكثر مما يفهم منه في النظرة الأولى: عندما طلت إيزابل عينيها وزينت شعرها ونظرت من النافذة، بدت كأنها لوحة "السيدة التى تطل من النافذة"، وهو رمز مألوف في فن الشرق الأدنى القديم، والهدف منه تصوير الربة، لعاهرة مقدسة (***AnGp, 131***) ويبدو الأمر تقريبًا وكأنها صورت؛ ونبذت كالإلهة نفسها. وإسقاط صورتها على الصور الأنثوية لم يوجد فقط هنا ولكنه وجد أيضًا في الإصحاحات الافتتاحية لسفر التكوين وفي تجسيد "السيدة الشهوانية(*) ***Dame folly***" المغوية، وفي الإصحاحات الافتتاحية لسفر الأمثال ***proverbs*** ***(prov. 5 ; 7)***، ولكن إذا كان ذلك هو أحد جوانب الصورة التي تبدو أنها سائدة، فمن الممكن أن تستدعي الصور التي وردت في النصوص الإنجيلية عن "السيدة الحكيمة ***dame wisdom***" التي وجدت أيضًا في سفر التكوين، وكذلك صورة السيدة المثالية التي وردت في الفصل الأخير من السفر ***(31 – 10, 31)*** والتي تجسد صورة بطلان الحرب، مثل ديبورة(**) ***Deborah*** سفر القضاة ***4 -5*** ويوديث(***) ***Judith*** التي وردت قصتها في سفر يحمل اسمها، وإستر المخلصة لبنى إسرائيل، والمتنبئة هولدا ***Huldah*** (سفر الملوك الثاني ٢٢) وغيرهن من الشخصيات غير القابلة للتحديد أو التصنيف مثل بتشيبع ***Bathsheba***، الزوجة الزانية لأوريا ***Uriah*** الحثي والتي كانت والدة الملك المثالي، سليمان وقد لا يكون

(*) **Dame** لقب استخدم سابقًا بوصفه لقب تبجيل لامرأة ذات سلطة أو ربة بيت، أو امرأة تحمل لقبًا غير موروث منحها إياه ملك. (المترجمة)

(**) عبريًّا تعنى نحلة، وهي بنية عبرانية، وقاضية ومخلصة إسرائيل. (المترجمة)

(***) يهودية قطعت رأس قائد جيش نبوخذ نصر لتنقذ قومها، وسفر بوديت من أسفار العهد القديم المكذوبة. (المترجمة).

من المضلل تمامًا أن تُذكر أن أنساب المسيح ***jesus*** في إنجيل متى الأول ***mathewi*** أفرد مساحة لتمارا ***tamar*** البطلة المتناقضة التي ذكرت في سفر التكوين ٣٨ وعن رايهاب ***rahab*** العاهرة الزانية وأم بوغر(*) ***Boaz*** خليفة داود كما ورد في سفر رعوث ***Ruth (ru164. 17, 18 – 22)***، وكذلك قصة "زوجة أوريا" التي وصفت في السفر أكثر مما ذكرت بالاسم.

(*) أم سليمان من الملك داود الذي تزوجها بعد أن أرسل زوجها الأول أوريا الحثي ليقتل في الحرب. (المترجمة)

الهوامش (١٥)

(١) امرأة شريرة، زوجة آخاب ملك إسرائيل. كانت مختلفة في جنسها وديانتها، فقد كانت فينيقية، وهي بنت بعل ملك الصدوقين، ولما تزوجت آخاب وانطلقت إلى السامرة أخذت معها صنم بعل وصنم عشتاروت في صحبة ٤٥٠ كاهنًا وثنيًّا يأكلون ويشربون على مائدتها ويقيمون شعائر عبادة الأوثان خلافًا لشريعة التوحيد التي سنها النبي موسى كليم الله، في بني إسرائيل واستحال زوجها ضعيف الشخصية إلى عبادة الأوثان، وكانا، يعيشان في بزخ وترف ويسكنان "بيتا من العاج" (الملوك الثالث، *22 :39*) وبذا أساءت إساءة بالغة للعناصر المتشددة في إسرائيل التي وصمتها بالوثنية والعِهر. وبعد موتِ آخاب في المعركة انضم ياهو، قائد آخاب إلى معارضيها بقيادة إيليا، فحاولت إيزابل إغواء ياهو وصبغت وجهها بالطلاء، وأطلت من النافذة في وادي بزرعيل، ولكن ياهو أمر بإلقائها من النافذة، وحينما جاء خدم لأخذ جثتها لدفنها لم يجدوا من الجثة سوى جمجمتها وكعبي قدميها وكفيها. وبذا تحققت نبوءة إيليا من أن الكلاب ستأكل لحم إيزابل في برزعيل. وأضحت رمز الأنثى الشريرة التي تظهر خاصة بوجه عليه الطلاء، وفي الملوك الثاني ورد "ولما مضوا ليدفنوها لم يجدوا منها إلا الجمجمة والرجلين وكفي اليدين" *(35: 9)* (المترجمة).

(٢) ملك إسرائيل (٥٤٢ – ٥١٨ ق. م) كان قائدًا لدى آخاب ومشهورًا بقيادته العتيقة للعجلة الحربية. بعد موت آخاب نجح في انقلاب ضد أسرته الحاكمة. أما أسرة ياهو الحاكمة، وهي الأطول بقاء في تاريخ إسرائيل المتقطع، فقد دامت مائة سنة يعقب فيها الأبناءُ الآباء لأربعة أجيال من الملوك الذين قُتل آخرهم حوالى سنة ٧٤٥ ق. م، وبذا تحققت النبوءة القائلة بأن أسرة ياهو سوف تحكم لأربعة أجيال فقط بعد مؤسسها وفي سنة ٧٧٢ ق. م أسر آخر ملوكها هوشع، ودمرت عاصمته وسيق شعبه إلى نينوى؛ فاختفى من التاريخ وبذا أصبح يعرف بقبائل إسرائيل العشرة المفقودة. (المترجمة).

(٣) إله الخصب والنماء عند الساميين الشماليين وهو في صراع دائم مع موت، إله الموت أو الجدب. وهو كان في الأصل زوجا لربة الخصب بيلب، وحل محلها بالتدريج، وأصبح اسم

بعل فيما بعد مرادفًا لاسم الرب وأطلق على إله كل مدينة: فهناك بعل روشي = رب الرأس، وبعل شاميس = رب التنكر، وبعل لبنان = رب لبنان، وبعل هامون = رب قرطاجة، وبعل زبوب = رب الذباب. وفي بابل وأشور طان كبار الآلهة يسمون "بعلط، وأقدم الآلهة المعروفة بهذا الاسم هو "أليل" وقد عبد بعل في مصر في عهد الأسرة الثامنة عشرة، بعد الحروب السورية. وفي عهد رمسيس الثاني كان هناك معبد لبعل في تانيس، وفي نص إدفو نجد أن الإله بعل يعادل ستًا. وبعل اسم صنم من الذهب ورد ذكره في القرآن الكريم. وقد سمى العرب معبودهم الذي يتقربون به إلى الله سبحانه وتعالى بعلاً لاعتقادهم الاستعلاء فيه. (المترجمة).

(٤) يهوه هو الإله في الكتاب المقدس من أقدم وأعظم أنبياء العهد القديم، ويظهر في التقاليد اليهودية على أنه حامي عهد الشعب اليهودي مع الإله، وبذا فهو راعي الختان وراعي أطفال اليهود. وفي كل احتفال بالختان يخصص كرسيّ خاص له. ويرى اليهود أن عودته ضرورية لخلاص شعب إسرائيل وبقائه. (المترجمة).

(٥) شاخص مقدس كان ينتصب بالقرب من الهيكل عند الساميين القدماء. وكان في الأصل شجرة مقدسة ثم كان يصطنع من الخشب بعد ذلك، وأحيانًا في هيئة تمثال. إن النصب العمودية كانت جزءًا من لوازم العبادة في هيكل يهوه في أورشليم حتى عهد إصلاح يوشيا، الوارد في سفر التثنية. وتصور الشواخص الفينيقية كنصب عمورية حيفاء يعلوها هلال وخطوط منحنية تكون ضربًا من قرص الشمس أو قرصين للشمس. وهي كثيرا ما تصور كالنخيل في الرسوم. وكانت أحيانًا تنحت فيما يشبه شكل إنسان أو في شكل أعضائه التناسلية وكثيرًا ما كانت تكسي بالجوخ. وطور من الشاخص الصنم المصنوع من الخشب. وكانت الأشير أحيانًا رمزًا للإله ويطلق اسمه أحيانًا على الإله الذي يرمز إليه. وقد أطلق الكنعانيون اسم أشيرا على إلهة الخصب والرخاء، كما أطلق هذا الاسم على زوجة الإله السوري أمورو. وارتبط هذا الاسم أيضًا بالإلهة الأم في بعض المناطق. ويعتقد أنها الربة العظمى لدى السوريين. (المترجمة).

(٦) إلهة بدائية للحرب وهي سورية الأصل كما أنها تعد ملكة السماء وسيدة الآلهة. وقد انتشرت عبادتها بين الشعوب السامية وانتقلت فيما يقول بعض الباحثين إلى مصر في عهد تحتمس الثالث، أي في القرن الخامس عشر قبل الميلاد، حيث أصبحت ابنة رع. وتمثل وعلى رأسها

خوذة وفي يدها اليمنى درع وحربة وفي اليسرى بلطة أو عصا غليظة. وهناك صورة لها تبدو فيها ممتطية ظهر أسد. ولم تثبت صلتها بالإلهة البابلية "أنتو"، وربما كانت هي الإلهة السورية الفينيقية "أنتيت" عينها أو الإلهة "أنتيوس" وكل منهما إلهة حرب. وعدت مماثلة للإلهة أثينا في العصر الهيلينستي. (المترجمة).

(٧) نصب حجري قديم محفوظ الآن بمتحف اللوفر بباريس عليه نقوش يرجع تاريخها إلى ٨٥٠ ق. م، أقامه ملك مؤاب تخليدا لذكرى أحد انتصاراته في ثورته على إسرائيل. اكتشفه الألماني ق. م كلين في ديبات جنوبي عمان ١٨٦٨ ميلادية. تحطم الحجر فيما بعد، ولكن أمكن إعادة الأجزاء التي كسرت منه بناء على الصورة التي أخذت عند اكتشافه (المترجمة).

للمزيد راجع:

AhlstrOm, G. W. (1963), Aspects of Syncretism in Israelite Religion, Horae Soederblomianae, 5. Gleerup, Lund

De Boer, P. A. H. (1974), Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety, Leiden

Cowley, A. (1923), Aramaic Papyri of tbe Fifth Century B. C. , Oxford Porten, B. (1968), Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony, Berkeley and Los Angeles

Smith, Morton (1971), Palestinian Para(s and Politics that shaped the Old Testament, New York and London

Trible, P. (1976), 'God, Nature of, in the Old Testament', Interpreter's Dictionary of .the Bible, Abingdon, Nashville and New York, Supplement, pp. 368f

١٦

فتيات الناديتو[(١)] *Naditu* في سبار[(*)] *Sippar*

يولا جايز، لندن وكوبنهاجن

المقدمة

إن الناديتو مجموعة أو جمعية خاصة جدًّا من الفتيات، نذرن أنفسهن لعبادة الإله شمس *Samas*، واللاتي عشن في مدينة سبار في شمال بابل *Babylonia*، وقد سكَن مدنًا محاطة بالأسوار *Gagumr*، أو (المنزل الموصد) في معبد شمس. ومن المحتمل أن ناديتو تعني "الخامل" أو "العقيم/ الفاصل/ العاقة". وهذه الجماعة لم توجد سوى في الحقبة البابلية القديمة، من ١٨٨٠-١٥٥٠ قبل الميلاد، وتملك علاقات مع ملوك السلالة الحاكمة البابلية الأولى، وشهدت أوج ازدهارها على يد حمورابي *Hammurapi* وابنه سمو إيلونا *Samsuiluna*، أي في الفترة من ١٧٩٢ إلى ١٧١٢.

مدينة سبار

خضعت سبار لسيادة بابل التي تبعد نحو ٧٠ كيلو مترًا فقط إلى الجنوب، منذ الغزو الذي قام به ملوك السلالة الملكية البابلية في بداية القرن التاسع عشر قبل الميلاد (هاريس، ١٩٧٥، ص١) ومن ناحية أخرى، فإنه أثناء حكم سمو إيلونا بابل (١٨٨٠ ــ ١٨٤٥ ق. م) يوجد سجلات لثلاثة حكام محليين وفي العام التاسع

(*) مدينة رافدانية قديمة اعتبرتها النصوص السومرية إحدى المدن الخمس التى نشأت قبل الطوفان وهى أريد وشروباك وبادتيير، وذلك منذ الألف الرابع قبل الميلاد. (المترجمة)

والعشرين من حكم سموْ إيلونا بُني سور سبار، أو ربما أعيد بناؤه، وحتى نهاية السلالة البابلية، فإن ملوك بابل حافظوا على حصون سبار وأبقوا على الطائفة الدينية للإله شمس، وتحت حكم الملك حمورابي (هاريس، ١٩٧٥، ص ٨٦، ٧-١٤٦). أدخلت لسبار الطائفة الدينية للإله ماردوك[٢] *Harduk*، إله مدينة بابل وتمركزت الحاميات العسكرية فيها. وأتت إدارة المعبد والنظام القضائي تحت الهيمنة الملكية، وزاد عدد البيروقراطيات الحكومية المركزية وجامعي الضرائب (هاريس، ٩٧٤، ص ٤٠، ٩٦٨ ص ٧٢٧). وسبار المصورة تتكون من سبار نفسها ومدينتين تابعتين لها واللتين كانتا في الأصل مستوطنتين بدويتين. ويقدر عدد سكانها بنحو ٥٠٠٠ فرد، (سيشيل، ١٩٠٢، ص٢٣). والأرض كانت في معظمها مملوكة للمعبد وعدد ضئيل من العائلات الثرية، وهو نمط شائع في العهد البابلي القديم. وكانت سبار مدينة تجارية مهمة (هاريس، ١٥٧٥، ص٢٥٧)، ومنذ حكم سمو إيلونا رأس الحكومة المحلية "المرفأ[*] *Marbour*" *(Karum)* و"شيخ التجار *The Overseer el Merchants*" بدلاً من- كما كان في السابق- "مجلس الشيوخ *Council of Elders*" الذي يرأسه رئيس مجلس الشيوخ.

المصادر:

تبلغ المادة التي تحويها المصادر من سبار ٥٠٠ نص، في الأغلب نشرت في نسخ مكتوبة بالخط المسماري فقط، وعدد ضخم منها غير منشور (هاريس،

(*) لا يوجد أدلة كثيرة حول معنى المرفأ *Harbour*، والقليل الذي ذكر عنه يدل على أنه كان مثلاً للساحة الشعبية التى يتجمع فيها المواطنون والوافدون، ومنها يتعاون الجميع في إرسال المواد الخام للفروع المختلفة من المصانع البابلية، ومنها أيضًا تصدر البضائع البابلية. (المترجمة)

١٩٦٩، ص١٣٣) والوثائق المنشورة تتعامل في الغالب وبشكل حصري مع الشئون الاقتصادية لجماعة الناديتو:

عمليات البيع، وعقود الإيجار، والقروض، والإرث، والتبني، والدعاوى القضائية والقانونية في علاقتها بالإرث والتبني. وعلاوة على ذلك فإن الخطابات التي عثر عليها في سبار وفي أماكن أخرى واثني عشر موضوعًا إنشائيًا عن مدونة قانون حمورابي الشهيرة – تضاف إلى المادة (دريفر وميلز، ١٩٥٥، ٤٠، ١١٠، ١٣٧، ٧-١٤٤، ١٧٨، ١٨٢)

ورغم ذلك فإن هذه المادة الجوهرية لا تطرح نفسها باعتبارها دراسة متوازنة لنساء الناديتو عامة ودورهن في المجتمع خاصة والتاريخ الأركيولوجي لسبار يوضح القضية التالية: بدأ هرموزد رسام[٣] ***Hormuzd Rassam*** في عام ١٨٨٠ (رسام، ١٨٩٧، ص ٣٩٧) في رحيم سيفافيم[*] ***Sepharviam*** الذي أشيع عنه أنه يحتوي على نموذج لسفينة نوح ***Noah' Ark***.

ولأن حظه كالعادة كان باسمًا استطاع أن يجد رجم أبو حبة ***Abu Habba*** في سبار القديمة، وذلك في عام ١٨٨١. وحدث أن عثر رسام على مجمع معبد الإله شمس نفسه، وقال: إن هذا المجمع، يبلغ قدره ٣٥٠٠ متر مربع مقسم إلى مبنيين منفصلين، أحدهما، لأغراض دينية، والآخر مخصص لإقامة الكهنة والشخصيات الملكية. وأن كلاً منهما محاط بمتراس وحصون يبلغ ارتفاعها ارتفاع الصدر، وهذان المجمعان يعتقد أن أحدهما كان معبد إي – بابا ***E. Babbar*** والذي يعني اسمه "البيت المشرق ***The White House***" المخصص للإله الشمس ورفيقته آجا ***Aja***، أما المبنى الآخر المتاخم له فكانت تعيش فيه نساء الناديتو، ويسمى

(*) الاسم القديم لمدينة سبار كما ورد في العهد القديم. (المترجمة)

gagum والذي يعني "دير(*)" وعثر رسام أيضًا على عدد هائل من الألواح، والواقع أنه نشر خريطة لما أسماه "القصر والمعبد" (رسام، ١٨٩٧، ص٤٠٧) وفي غيابه، بات الموقع مرتعًا للعديد من عمليات التنقيب السرية، حتى باتت بغداد ***Baghdad*** على بعد ٣٠ كيلو مترًا فقط منها.

ومن ثم فإن عددًا كبيرًا من الألواح انتهى بها الحال إلى سوق بغداد، فاشترى بعضها رجل إنجليزي يدعى إي. ويلز ***E-Wallis*** خلال عام ١٨٩٠، وفي عام ١٨٩٤ أجرى فرنسي يدعى في سيتشل ***V. Scheil*** عمليات تنقيب في سبار، ومثلما فعل رسام ركز كل جهوده على منطقة المعبد. ومنذ عام ١٩٧٨ والموقع يخضع للتنقيب من قبل فريق تابع لجامعة بغداد.

وبناء عليه، فإن الاكتشافات من هذه الحفائر أجريت جميعها عمليًا من منطقة المعبد وفي منازل نساء الناديتو تحديدًا، ولكن وبسبب السمة اللا علمية للحفائر فإن منزل الناديتو فقط هو الذي تم تحديده (سيشيل، ١٩٠٢، ص٢٥، هاريس، ١٩٦٢، ص ١٠-١١).

والعوائق والقيود التي تفرضها المادة النصية يمكن أن تلخص فيما يلي:

أولاً: نُظِر لنساء الناديتو على أنهن يلعبن على نحو غير مناسب(**) دورًا كبيرًا في الكميونة، فعلى سبيل المثال نجد أن سبعين بالمائة (ستون، ١٩٨٢، ص٥٠) من كل العقود فى سبار على الأقل أحد أطرافها كان من نساء الناديتو. فهذه المجموعة من السيدات اللاتي يبلغ عددهن من ١٠٠ إلى ٢٠٠ سيدة يجب أن يهيمنوا على

(*) ***Cloister***، فناء أو حديقة مكشوفة رباعية الأضلاع وسط الدير تحيط بها من الاتجاهات كافة، بواكِ (أروقة ***arcade***) معمدة مسقوفة حيث يخلو الرهبان إلى التفكير والتأمل أو يمضون جيئة وذهابا وهم يتلون الأواشي (الصلوات). (المترجمة)

(**) أي غير متناسق في الحجم والدرجة والمقاييس الأخرى. (المترجمة)

حياة الصفقات التجارية إلى حد أنه في مدينة يبلغ عدد سكانها أكثر من ٥٠٠٠ فرد، يصبح ذلك من غير المحتمل، والحقيقة أن المادة التي عثر عليها في نيبور ***Nippur*** (ستون، ١٩٨٢، ص٥) والتي ذكر فيها أيضًا مؤسسة نساء الناديتو، تمدنا بصور أكثر توازنًا ــ وثانيًا: ولأن النصوص جاءت كلها تقريبًا من منازل الناديتو، فإن الوثائق تكون من النوع الذي يرغب أصحابها في تأمينه، مثل: البراهين على عمليات البيع والشراء التي عبرت عن اهتمامات بالشعير أو الفضة أو قضايا المحاكم الناجحة. ومن ثَمَّ ربما تبدو نساء الناديتو أكثر نشاطا وفعالية ونجاحًا في حياتهن التجارية أكثر من اللازم. ثالثًا: فإن المادة النصية ربما تقدم أيضًا صورة مجتزئة، تؤكد بشدة على مناشطهن التجارية التي كانت على حساب وجباتهن الدينية.

وضعية الدير وعاداته وتقاليده:

مع وضع هذه التحفظات في الاعتبار يظل بالإمكان القطع بأن جمعية الناديتو في سبار تمتعت بالثروة وبوضعية اجتماعية. وقد تشكلت هذه الجماعة لتنذر نفسها للإله شمس الذي احتل بالتعاون مع مردوك أعلى منصب. في مجمع الإله في العهد البابلي القديم، كانت طائفته الدينية التي كان مركزها سبار تتمتع بأهمية فائقة فيها، كما حظيت جماعة الناديتو أيضًا برعاية ومناصرة ملكية، وأحسن دليل عليها حقيقة أن ثمة ثلاث أميرات (لهاريس، ٦١٩٦٤ ص ١٢٣، ١٩٦٩، ص١٤٠) التحقت بناديتو الإله شمس، وهم ابنة سومولايل ***Sumulael*** وتدعى أجالاتوم ***Ajalatum***، وابنة سن موناليت ***sin-muballit*** وأخت حمورابي التي تدعى إلتاني ***Iltani***، وهناك إلتاني أخرى، وهي ابنة إماسمسوإيلونا أو آبى يشو ***Abi-esuh*** (عام ١٧١١ إلى ١٦٨٤ قبل الميلاد). وفي قوانين حمورابي سُمي

العام الرابع بأنه "عام بناء سور الدير ***gagûm***. "وفيما بعد عزز حمورابي هذا السور (هاريس، ١٩٦٣، ص١٢٢).

والسجل الأقدم للدير يمكن تتبعه حتى أميروم ***Immerum*** (هاريس ١٩٧٥، ص١٠) أحد الحكام الثلاثة لسبار في بداية القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وحسب الأثر فإن ماينشتوشو(*) الصليبي ***Manistusu*** (سولبرجر ***Sollberge*** ١٩٧٨، ص. ٥) الحاكم الثالث في السلالة الحاكمة لأكد ***Akkad*** والذي حكم في القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد، ادعى أنه من بني "دير" شمس وآجا. وتحت حكم نبوخذ نصر ***Nabonidus*** (٥٥٥-٥٣٩ ق. م) أعيد إحياء جمعية الناديتو في سبار- ومن المحتمل أن تكون هذه الوثيقة التي تعد تزويرًا معاصرًا، فقد أثناء عهده لإجبار الدير على تبني تقليد ما.

الخلفيات الاجتماعية والسياسية لنساء الناديتو:

نُذرت نساء الناديتو للآلهة الذكور غير الإله شمس في سبار، ومنهم على سبيل المثال، الإله مردوك في بابل، ونينورتا ***Ninurta*** في نيبور ***Nippur*** (رنجر، ١٩٦٧، ص١٧٥)، ولكن من الممكن أن هؤلاء النسوة هن فقط من عاش في دير بمدينة سبار، حيث إن الإشارات القليلة للدير كانت تنوه لذلك الدير في سبار. وعلى أيه حال، هناك دليل على أن ناديتو شمس كان الأعلى مكانة (هاريس، ١٥٧٥. ص١٦-٣١٥)، حيث تطوعت فيه نساء من أكثر العائلات، ليس في سبار فقط وإنما من مدن بابل الأخرى (رنجر، ١٩٦٧، ص١٥٠). والوافدون الأجانب

(*) ابن الملك سارجون، ملك أكد، وأمه الملكة تاشولوتيم ***Tashlutum*** وشقيق أيهتدو-أنا ***En-hedu***. (المترجمة)

الذين استقروا في سبار سُجّل أنهم أيضًا يرسلون بناتهم للدير (هاريس، ١٧٦، ص١-١٥٠).

ومن المحتمل أن هذا الأمر كان يقرر عند ميلاد الابنة الكبرى داخل مثل هذه العائلات الثرية ذات النفوذ، حيث تنذر بمجرد ولادتها للإله شمس، أو، كما تقول العبارة "يربونها لتكون للإله" (ربجر، ١٩٦٧، ص١٥٣). وهذا القرار يعكس الأسماء (هــاريس، ١٩٦٤، ص١٢٠، ١٩٧٢، ص١٠٢) التي يسمى بها بعض - وليس جميع - النساء في الناديتو، حيث حملن أسماء لم تكن موجودة في أي مكان آخر، على سبيل المثال أمــات شمس ***Amat Samas*** (أي خادمــة الإلــه شمس) أو إريشتواجا ***Eristi-Aja*** (أي أمل أجا). ولا يوجد دليل على أن اسم الفتاة يتم تغييره عند التحاقها بالدير. وأحيانًا كان يشار للفتيات باسم ناديتو شمس وذلك قبل بدء التحاقهن بالدير بسنوات (هاريس، ١٩٦٤، ص١١٤)، وهي إشارة إلى أن هناك نية منذ ولادة الفتاة في سنواتها الأولى لإلحاقها بسفينة الناديتو ***Naditu-Ship***

بداية الالتحاق بالناديتو:

وليس من المؤكد - إجمالاً - في أي عمر تحديدًا شاركت الفتاة في المراسم الشعائرية التي تمارس عند الالتحاق بالدير، أو إذا كان ذلك الحدث تزامن دائمًا مع الوقت الذي تغادر فيه منزل والدها والانتقال للدير. ولكن لأن الالتحاق بدير يشبه من بعض الأوجه إقرار الزواج، فيبدو معقولاً أن نفترض أن الفتاة تصبح "ناديتو حديثة العهد" عندما تبلغ السن الذي يؤهلها للزواج أي عمر الخامسة عشرة. ونقص أماكن الإقامة (هاريس، ١٩٦٣، ص١٢٤، ١٩٧٥، ص٥-٢٤) داخل الدير قدم تفسيرًا بسيطًا لأسباب عدم انتقال بعض فتيات الناديتو للإقامة بالدير فور إنهاء المراسم الشعائرية للالتحاق به. إن المساحة المستخدمة للعيش داخل أسوار الديــر

لا تتماشى مع الهيبة والوقار الذي حظيت بهما جمعية الناديتو في عهد حمورابي ومن خلفه، والظروف المعيشية لبعض النساء الناديتو تبدو بالفعل أنها قد كانت غير ميسرة إلى حد ما. والمنازل داخل الدير كانت باهظة الثمن، وبعض نساء الناديتو كُنّ يستأجرن فقط منزلاً أو جزءًا من منزل، وعلى النقيض، فإن نساء الناديتو الثريات يمكن أن يمتلكن أكثر من منزل. وفكرة المترهبنات المبتدئات التي طرحها آر. هاريس (هاريس، ١٩٦٢، ص٣-٤، ص١١٤) تبدو أقل احتمالاً.

والمراسم الاستهلالية من أجل الالتحاق بالدير (هاريس، ١٩٦٤، ص١١٢) كانت تجرى مرة كل عام في الأيام الثلاثة الأولى من الشهر العاشر من السنة، وتسمى ***Tebet*** (ديسمبر - يناير). ويوجد دليل هزيل يتعلق بما يحدث عندها، ولكن عطايا اليوم الأول والثالث تقدم لشمس وآجا. ويكرس اليوم الثاني لإحياء ذكرى نساء الناديتو الراحلات، ومؤكد أن هذا المهرجان كانت به مأدبة. وفيما يتعلق بنساء الناديتو المبتدئات أنفسهن، هناك دليل على أنه أثناء المهرجان يلف شخص ما "خيط شمس" حول أيديهن، رمزا، كما يمكن للمرء أن يتخيل، لتبعيتهن المستقبلية للإله شمس. وهناك خطاب واحد من (هاريس، ١٩٦٤، ص١١٨) إحدى نساء الناديتو يشير إلى الوقت الذي التحقت فيه بالدير وتطلعت في وجه سيدها لأول مرة، وهذه إشارة إلى أن فتاة الناديتو الجديدة كانت تؤدي الشعائر في حضور الربة آجا. وعندما التحقت الأميرة إلتاني الشابة اليافعة، بالدير "نثر عليها النذور"، ورُسمت. (هروكز، ١٩٤٨، ص١٠٤). ويؤكد أدب الفأل البابلي القديم ***(CAD, E, 172-3)*** أن مباركة الآلهة كانت تنشر عند إجراء طقوس ترسيم الرهبان أو الراهبات ذوات المكانة الرفيعة. وبالنسبة لجمعية الناديتو، على أية حال، لا يوجد دليل على أن الترسيم يجرى في كل مرة تقام فيها مراسم الالتحاق بالدير، ومن الممكن أن هذه الشعيرة حُفظت نظرا لمكانة الأميرة وصورتها البهية.

والمعاملات التجارية التي يمكن مقارنتها بتلك التي تُجرى في الزواج كانت تتم بين رئيس عائلة الناديتو والدير. فبادئ ذي بدء، تتسلم الفتاة مهرها، والعديد من القوائم (دالي، ١٩٨٠، ص٥٣) التي تحدد مثل هذا المهر أعطت دليلاً واضحًا على أن الناديتو كانوا يعينون من عائلات ثرية جدًّا. وذكرت إحدى هذه القوائم أحد المهور بأنه تسعُ بنات من العبيد، وأربع وعشرون عباءة، واثنان وأربعون غرضًا لتغطية وزينة الرأس وحتى الكفن. وكان من الواضح أن"سفينة الناديتو" تطل على متنها السيدات مدى الحياة. ومن بين الأغراض الأخرى التي اشتملت عليها هذه القوائم: مجوهرات، وأثاث، وأدوات مطبخ، وأدوات غزل، وأبقار، وأغنام. وجزء آخر من المهر كان حصة موروثة من صنيعة الوالد. والمواد من رقم ١٧٨ إلى ١٨٠ من قانون حمورابي والذي نص على عقوبات كانت ممارسة شائعة على نحو بَحْتٍ، (هاريس، ١٩٦١، ص١٦٤) يطرح لأنه خيارات لإدارة مثل هذه الحصة.

١- أشقاء فتاة الناديتو يمكنهم إدارة حصتها لصالحها، وفي هذه الحالة عليهم أن يمدوها طيلة حياتها بالملبس والمأكل وإذا فشلوا في الوفاء بهذا الالتزام يكون من حقها اختيار مدير يدير لها حصتها.

٢- يمكــن لفتــاة الناديتو أن تدير حصتها بنفسها، وفي هذه الحالة وعلى عكس ما ورد في الفقرة (١) يمكنها أن تورث في وصيتها هذه الحصة "إلى مــن تشاء"، إذا كان والدها قد أمر بذلك في اتفاقية المهر.

٣- وفي حالة عدم تلقي فتاة الناديتو حصة من ضيعة والدها فإنها تقتسم مع إخوانها الضيعة بالتساوي عند وفاة الأب، وفي هذه الحالة فإن الفتاة في دير الناديتو تحظى بامتياز في قانون حمورابي مقارنة بالمرأة في ناديتو مردوك التي تحظى بحصة تبلغ ثلث حصة أختها فقط.

وتحظى فتاة ناديتو شمس بامتيازات أيضًا مقارنة بالفتاة التي تمنح هبة عند الزواج والتي لا يمكنها أبدًا إدارة حصتها في ضيعة والدها بنفسها، وبعد وفاتها لابد أن تؤول لإخوانها، وإذا لم يكن لها أشقاء تؤول لعائلة الأب (دريفر وميلرز، ١٩٥٢، ص٣٤٤، ص٣-٦٢). وعلاوة على ذلك، وعلى عكس المرأة التي تُوهب عند الزواج هبة ما، فإن المرأة في الناديتو تحصل في بداية التحاقها بالناديتو "مبلغ العصبة(*) "(رنجر، ١٩٦٧، ص١٦١)، ولها الحق الكامل في التصرف فيه، وهذا المبلغ يمكن أن يصل إلى عشرة من الألمينا الفضة.

والدير أيضًا يتكبد تكاليف الالتحاق بالناديتو، ويدفع نسبة من الأموال التي تدفع "كهدية خطبة ***beteolhal gif"(biblum)***. وحسب النص (هاريس، ١٩٦٤، ص١٢-١١١) الذي يدرج قوائم أغراض تشمل الطعام والشراب والفضة والتي تشكل هدية الخطبة، يحصل فيها شقيق المرأة التي التحقت بالناديتو على شكل***Seqel*** من الفضة وآنية من الحبوب فقط وباقي المهر يبدو أنه يوجه لتغطية مهرجان الالتحاق بالناديتو. وهناك نص آخر (هاريس، ١٩٦٤، ص١٥-١١٤) يسرد قائمة بأغراض الطعام والشراب والفضة التي قدمت "كهدية زفاف" ***(terhatum)*** من قبل الدير في اليوم الذي يُلف فيه خيط شمس حول يد الناديتو الجديدة. ومن الواضح أنه في هذه الحالة أيضًا تبقى الأغراض في الدير ولا تعطى، باعتبارها هدية زفاف، لوالد الفتاة. وعمومًا يبدو أن هناك محاولة بذلت لانتقاء مصطلحات تحدث توازنًا بين بداية التحاق الفتاة بالناديتو وبين إقرار الزواج، رغم أن المعاملات المالية الفعلية التي تجرى في تلك الحالتين ليست متطابقة.

(*) *ring* تشير إلى تجمع الناديتو. (المترجمة)

علاقة الناديتو بإله شمس والربة آجا:

كل من الربة آجا والفتاة التي دخلت في عضوية الناديتو يطلق عليهما *kallatum (CAD, K, 7, ff)* شمس. وهذا المصطلح هو تسمية للفتاة الشابة اليافعة التي تذهب للعيش في منزل حميها، قبل إتمام زواجها، بابنه بعدة سنوات، وبالتإلى فإن كلمة *Kallaturn* هنا تعني "زوجة الابن"، و"أخت الزوجة"، و"المخطوبة"، "والعروس"، و"عروس المستقبل"، وذلك حسب السياق الذي يستخدم فيه المصطلح. والعذرية (فنكيلستين، ١٩٧٠، ص٢٤٦) متضمنة في جميع الحالات التي تستخدم فيها الكلمة، وإذا كانت الــ "*Kallatum*" لم تحفظ نفسها طاهرة عذراء فإن خطبتها يمكن أن تؤجل من قبل حميها.

والمعنى الحقيقي لكلمة ناديتو ربما تعكس العذرية مدى الحياة، كما تحمل معنى "الحامل" أو "البكر" أو "العاقر" *(CAD, N, pp. 63ff)*. وإذا طبقنا كلمة *Kallaum* على فتاة الناديتو، أفضل أن أترجمها "خطيبة" وليس "زوجة ابن" شمس، كما فسرها آرهاريسون (١٩٧٥، ص٣٠٨)، لأن هذا التفسير الأخير سوف يتضمن أن فتاة الناديتو سوف تنذر لابن غير موجود لشمس.

ولكن لأن شمس له أب، وهو سِن *Sin* إله القمر، فمن الممكن أن تستنتج أن آجــا زوجــة ابن ســن و"عــروس أو خطيبة" لشمس كما اقترح آر. هاريس (١٩٧٥، ٣١٥).

وهذا يعنى أن آجا وفتاة الناديتو كانتا في المنزلة نفسها في علاقتهما بالإله شمس. وهناك دليل يثبت أن شمس نظر لآجا نظرة إجلال وتبجيل كما لو كانت شقيقة كبرى وخاطبها باسم "إلآهىَ" (هاريس، ١٩٦٤، ص١٢٠) وقدم لها هدايا خاصة (ستشر، ١٩١٣، ص٤٧٨) بخلاف العطايا الإجبارية.

وكانت فتاة الناديتو في موقف مختلف بالنسبة لربها عن موقف الكاهنات اللاتى يمارسن في أثناء أداء واجباتهن الدينية علاقات جنسية مع ربهن. وانتمى لهذه المجموعة من الكاهنات "الكاهنة النتم" أي ***entum*** و"الواعظة" أي ***ugbabtum***. والكاهنة السامية كانت ذات مكانة رفيعة، ويوجد دليل ***(CAD, E, 172-3)***، على أن "الواعظة" يمكنها أن تطمح لتكون "كاهنة سامية". والكلمتان يمكن أن تكتبا بلاحقتين سومريتين ***Sumerogram*** هما ***NIN. DINGIR*** وفي هذه الحالة لا يكون واضحًا أيهما تعني. وفي علاقتهما بربهما، فإن كلتيهما يقارنان الزوجة كما أشير لها في المادة ١٢٧ في قانون حمورابي. وحسب هذه المادة يتعرض المرء لعقاب شديد إذا نشر شائعـــات قذف تتناول الكاهنة الســـاميـــة أو الواعظة أو زوجة رجل ما. وفي أحد صفحات قصة الطوفان ***flood*** البابلية قيل عن "الكاهنة السامية" و"الواعظة" إنهما (وعلاقتهما الجنسية مع الرجال) من المحظورات وإنهما لا يجب أن تنجبا أطفالاً (فرنكيلستين، ١٩٧٠، ص٢٤٦). ويشير جواب الشرط غير السار المستقى مـــن أدب الفـــأل والتـــندر إلى الراهبة أو الواعظة التي تقيم علاقات جنسية غير أرثوذكسية كي تحبل أو كي لا تموت من جراء أحد الأمراض التناسلية ***(GAD;G;10, 325, E, 2-3)***.

ويبين الدليل أن الشيء الذي كان يعتبر إثم تدينس وسوء استعمال وسرقة شيء مقدس وفضيحة كاملة، هو عدم احتفاظ الراهبة أو الواعظة بعفتها وباعتبارها مثل الزوجة الزانية يمكنها بلا شك توقع عقوبة الموت. ولا يوجد دليل عند وجود فتاة الناديتو التي تقوم بدور كل من الكاهنة السامية، والواعظة. وانزلاق فتاة الناديتو التي لا تحافظ على عفتها ربما كان أقل خطورة من الكاهنة السامية والواعظة. والمادتان ١٥٥ إلى ١٥٦ من قانون حمورابي (دريفر ومايلر، ١٩٥٢، ص٣١٨، ١٩٥٢، ص٦١-٦٠) ربما كان لهما علاقة بهذا الجدل. وهما مادتان تنصان على أن الرجل يحكم عليه بعقوبة الموت إذا ضاجع زوجة بعد أن

يضاجعها ابنه؛ ولكن إذا ضاجعها الرجل قبل ابنه عليه أن يدفع تعويضًا يساوي هدية الزفاف وتفسخ الخطوبة.

ورغم أن وضع عفة فتاة الناديتو ليست محل جدل أو خلاف لدرجة أنهم لم ينجبن عمومًا أطفالاً، فإنه توجد حالتان (فرنكيليتن، ١٩٧٦، ص١٨٧) كلتاهما يعود لحكم حمورابي حيث تعتبر الفتاة في ناديتو شمس في حيازة طفل حديث الولادة، وتتخذ الترتيبات لتكون حاضنته. ونظرًا لغياب أي ذكر لأي أشخاص آخرين يمكن أن يعتبرن أمهات طبيعيات لهؤلاء الأطفال، فمن الصعب أن تستنتج فكرة أخرى سوى أنهن ولدن لأمهات من الناديتو. من الجدير بالذكر أن فتيات الناديتو اللاتي نحن بصدد الحديث عنهن، قد احتفظن بألقابهن، وفي الوثائق التي وقع عليها شهود تم الإعلان فيها عن إنجابهن أطفالاً، إلا أنه يوجد دليل على أن ثمة عقابًا أو عارًا أو خزيًا اجتماعيًا استتبع ذلك.

وهناك ذكر واحد فقط لإحدى الكاهنات المقدسات (هاريس، ١٩٧٥، ص١٣-٣١٢) للإله سن في سبار، ولكن لا يوجد دليل عن وجود ما يربطها بالدير. ومن ناحية أخرى سُجّل أن الواعظات (هاريس، ١٢٧٥، ص١٥-٣١٤) قد عشن في الدير، وفي المادة رقم ١١٥ من قانون حمورابي (دريفرز ومايلز، ١٩٥٢، ص٢٠٥، ١٩٥٥، ص٥-٤٤)، فإن عقوبة الإعدام بالحرق كانت عقوبة "فتاة الناديتو أو الواعظة التي لا تعيش داخل الدير" وضمنيًّا يعني ذلك أنها انخرطت في ممارسات البقاء التي ترتبط بمثل هذا المكان. وبوضوح لم يعتبر امتلاك فتاة الناديتو لخان أو جزء من خان تقليلاً من شأنها، إذ سُجل ذلك في وثيقتين (سيتشل، ١٩٠٢، ص٢٨- ١٠٢ ، ١١٩ -١٢٥، هاريس، ١٩٧٥، ص٢٠-٢١)، ويرجع واحد منها لعهد والد حمورابي سن - موباليت.

وكلما بحثنا في تضمينات العلاقة التي تربط بين فتاة الناديتو وربها، نجد أنها تظل ظاهريًّا تحمل تناقضا بالنسبة لنا، إذ إن بمقدورها الزواج طالما أنها لن تنجب أبناء. وكان هناك عمومًا اعتقاد بأن ناديتو شمس، على نقيض ناديتو ماردوك، لم يكن يسمح لنسائه بالزواج، ومن المفترض أيضًا أن قانون حمورابي عندما يشير للفتيات اللاتي تتزوجن، فإنه يستبعد أن يكون من بينهن فتيات دير سبار (هاريس، ١٩٦٤، ص١٠٨، ١٩٧٥، ص٣١٦-٣١٥). وعندما تتزوج فتاة الناديتو يمكنها حسب قانون حمورابي أن تحصل لزوجها على زوجة ثانية يكون دورها إنجاب ذرية له، ونص أحد عقود الزواج على توفير خادم لفتاة الناديتو (سيتشور، ١٩١٣، ص١٠-١٢). ومن الواضح أن الزوجة الثانية كان يتم توظيفها غالبًا من أدنى طبقة داخل الدير وداخل هيراركي المعبد، ولأنه يطلق عليها "الأخت العادية(*)" فإن قانون حمورابي (دايفر ومايلز، ١٩٥٢، ص٢٩٠، ١٩٥٥، ص٧-٥٠) ينص على أنها تحت أي ظروف. لا يمكن أن تعتبر نفسها في نفس مكانة فتاة الناديتو.

الواجبات المنزلية لفتيات الناديتو:

يوجد القليل من المراجع المتناثرة التي تعطي صورة عن فتيات الناديتو في إخلاصهن الدائم لشمس وآجا في معبدهما المتاخم للدير. ويوجد نية لتقديم ضعف العطايا اليومية (هاريس، ١٩٦٤، ص٣،١٢١ ، ٣٠ - ١٢٠) والعطايا الخاصة بالولادة ***piqittum*** التي تشارك فيها أفراد الجمعية الدينية، كما تقدم قطع اللحم والخمر. وإذا لم تنجح فتاة الناديتو لأسباب مختلفة. في القيام بتقديم العطايا بنفسها،

(*) ***Lay***، أي امرأة ليست من الأكلدكيين. (المترجمة)

يكون من واجب "المنفذ" أن يقدم هذه العطية والتي يمكن إحضارها في العشرين من كل شهر، ولذا فإن الرقم عشرين كان مقدسًا لدى الإله شمس. وبخلاف المهرجان الشهري والمهرجان المذكور آنفًا، عندما تُرسم فتاة الناديتو الحديثة، نظام ستة مهرجانات أخرى (هاريس، ١٩٧٥، ص١٩٩) لا يعرف عنها إلا القليل جدًّا. ومن المحتمل أن فتاة الناديتو ذهبت للمعبد في موكب لحضور هذه الاحتفالات - أو بعض منها على الأقل- للمشاركة في المآدب.

تنظيم الدير:

وكان الدير لحد كبير كيانًا مستقلاً بذاته داخليا ومكتفيًا ذاتيًّا. والعالم خارج نطاق أسواره كان يشار إليه ببساطة "بالخارجي" (هاريس، ١٩٦٤، ص١٣١) ويسكن الدير أيضًا بعض أعضاء الفريق الإداري، باستثناء العهد الأقدم لتاريخ الدير، من الذكور (هاريس، ١٩٦٤، ص١٣٢، رنجر، ١٩٦٧، ص٨-١٥٧) ومنذ حكم سمو لايل فصاعدا كان هذا الفريق (هاريس، ١٩٦٣، ص١٣١)، في أي زمن بقيادة ثلاثة - على أقصى تقدير-من "القيمين / الوكلاء" ***waklu*** وأربعة - على الأكثر- من "حراس البوابة" ***atû***. وسُجل وجود "قاض" للدير أيضًا لكن لسنا متأكدين إذا كان معينًا بشكل دائم أم أنه يحكم ويبت فقط في الشئون الداخلية للدير، وقد وَرَّث بعض الإداريين وظائفهم، وأصبحت بناتهم فى الأغلب أعضاء في الناديتو. وكان المركز الإداري للدير هو "منزل الدير" (هاريس، ١٩٦٣، ص٩-١٢٨). وبخلاف النص المعاصر الخاص بمفردات وكلمات اللغة التي يذكر فيها "أم الناديتو" (هاريس، ١٩٦٣، ص ٢-١٤١) لا يوجد دليل على وجود الأم المطلقة داخل الدير، وكان هناك ثماني فتيات من الناديتو يعملن في وظيفة كاتب عام (هاريسون، ١٩٦٣، ص٩-١٣٨) على الرغم من أنهن لم يكن فاعلات جدًّا لهذا

الحد. ومن الواضح أن واحدة فقط هي التي كانت فاعلة في كل مرة، وكان لدى الدير مخزن حنطة (هاريس، ١٩٦٣، ص١٢٩-١٣٠). ويتم تعيين فريق من الإناث مكرس للشئون المنزلية، كالغزل والطحن والطهي (هاريس، ١٩٦٣، ص١٤٢). وعامة لا توجد أدلة كثيرة للمناشط الجماعية ولكن منزل، الدير (هاريس، ١٩٦٣، ص١٥٤) يستخدم مخزنًا للكميونة لأغراض التخزين. ومن المحتمل أن فتاة الناديتو كانت تدفع إيرادًا سنويًّا من الشعير للدير وتدفع "ضريبة للبوابة" أيضًا (هاريس، ١٩٦٣، ص١٥٥) وهذه الضريبة ربما كان يجمعها حراس البوابة الذين ذكرناهم أيضًا.

الدير والمعبد:

ومن المعروف أن الموظفين من المعبد يدخلون للدير إذا كانوا شهودًا على المعاملات التجارية لفتيات الناديتو. وهذه المعاملات كانت تدار في معبد الدير *(AD. G. 10. Namss;193, pp155-1964. 130-1)* . ودعاوى فتيات الناديتو كانت تقام في المعبد في حضور الشخوص المقدسة للإله شمس، ويشهدها موظفو المعبد.

وكان المعبد مؤسسة ثرية مهمة في حد ذاته فكان يملك ضياعًا شاسعة، وخلال عهد سن- موباليت وظف المعبد ٨٥٠ عاملاً (هاريس، ١٩٦٨، ص٧٢٩). ولعب المعبد دورًا مهمًّا كذلك في إقراض المال للفقراء (هاريس، ١٩٦٠، ص١٢٦)، ومع ذلك فإن المصادر لم تقدم أي معلومات عن العلاقات الاقتصادية بين الدير والمعبد.

وكان الدير ككل تحت سلطة المعبد، والموظف الأعلى مكانة بالمعبد ***šangûm*** (هاريس، ١٩٦١، ص ١١٧ ، ١٥٧٥، ص١٥٤) كان أعلى من ***wakm*** مرتبة في الدير. والمعبد والدير أصبحا محل اهتمام حمورابي الذي بذل جهودًا

ليدفع بهما نحو المركزية (هاريس، ٩٦١، ص١/١٩٦٨، ص٧٢٧). ومنذ هذا العهد فصاعدا لُقّب موظفو المعبد "تجد رن *RN*" وليس كما كان في السابق "خادم إي – بابا[*]، ***E-Babba***". والقضاة أصبحوا قضاة إي بابر. ولم تستثنَ الناديتو من دفع الضرائب الملكية (هاريس، ١٩٦٣، ص١٥٤، ***1968***، ص٧٢٩).

الظروف الاجتماعية داخل الدير:

وفيما بين عامي١٥٠ إلى ٢٥٥ (رنجر، ١٩٦٧، ص١٦٨) عاشت فتيات الناديتو داخل الدير في الوقت ذاته. وأواصر القرابة (هاريس، ١٩٦٢، ص١، ١٩٦٤، ص٦-١٢٥، ١٩٦٩، ص١٣٣) تتبعها وربطت بينهن، وكانت كتلك التي بين الشقيقات والعمات والخالات وبنات الأخوات والإخوان أو، – في حالات قليلة- بنات الأخوات الكبيرات. ومن ثم فقد كانت عادة عائلية أن ترسل الابنة الكبرى للدير. وفي بعض الحالات ارتبطت فتيات الناديتو بالكاهنات الأدنى مرتبة اللاتي يضمنّ في الدير (رنجر، ١٩٦٧. ص١٥٢). ولأن الفتيات الناديتو لا ينجبن أطفالا، كان يسمح لهن باتخاذ إجراء احترازي عندما تبلغ الكبر وهو تبني (هاريس، ١٩٦٢، ص١، ١٩٦٤، ص١٢٢، ١٩٦٩، ص١٣٣، ١٩٧٦، ص٥١-١٥٠) واحدة أو أكثر من فتيات الناديتو الصغار، والتي غالبًا وليس دائمًا يكن بناتهن. وعلى الفتاة المتبناة- وفق وثيقة التبني – أن تظل في كنف والدتها بالتبني مدى الحياة تعاملها باحترام، وتفي بالتزام عطية الولادة المذكورة آنفًا من أجلها. وفي المقابل فإن الفتاة بالتبني يمكن أن تتوقع إرثًا مثل منزل داخل الدير، ولكن إذا فشلت فى أن تفي بالتزاماتها، ربما تصبح وثيقة التبني باطلة. وهناك أسباب أخرى للتبني، حيث

(*) اسم المعبد. (المترجمة)

تقوم امرأة عجوز، يمكن أن نفترض، أنها فتاة ناديتو معدمة، بتبني - في إحدى الحالات - فتاة صغيرة لتدفع عنها ديونها (هاريس، ١٩٧٦، ص٢-١٣١). وفي حالة أخرى تتبني فتاة الناديتو عبدة وطفلها، وتقرر أنه لابد أن تعتق بعد وفاتها (سيتشو، ١٩١٣، ص٥-٥٣). وفي مقابل هذا العمل الخيري، عليها أن تعتني العبدة بسيدتها من الناديتو لبقية حياتها. وبناء عليه تستخدم إجراءات التبني كنوع من تحقيق الأمن الاجتماعي داخل الدير.

ولا يوجد دليل على أن فتيات الناديتو قد حُرِّم عليهن مغادرة الدير، ولكن وبسبب واجباتهن الدينية، فمن المحتمل أنهن كن يتغيبن لفترات أطول أو أنهن غادرن مدينة سبار. ومن المؤكد أنهن كن يتبادلن الزيارات مع أقاربهن.

وليس من المدهش أن نجد أن معدل أعمال فتيات الناديتو مرتفع (رنجر، ١٩٦٧، ص٨-١٦٦). فالأميرة إلتاني الشابة، كانت من الناديتو لفترة قياسية تجاوزت الستين عامًا. وعندما تتوفى فتاة الناديتو في نهاية الأمر يتم التعبير عن هذا الحدث الأليم بالعبارة التالية: "بعد أن دعتها آلهتها (للعيد)" (هاريس، ١٩٦٤، ص١٢٠). وبعض تلك الفتيات، على الأقل، يدفن في مقبرة للمعبد، اكتشفها سيشيل (سيشيل، ١٩٠٢، ص٩-٢١).

مشاريع فتيات الناديتو التجارية:

كانت فتيات الناديتو تتصرفن بوصفهن أعضاء مستقلات في المعاملات التجارية، ولم تتصرفن قط بوصفهن ممثلات للدير أو المعبد، ولا يبدو، على عكس ديون المعبد أنه كان هناك أي عنصر من عناصر الأعمال الخيرية تقسم بها الأعمال التجارية الخاصة التي كانت تقوم بها فتيات الناديتو. ولا يوجد أي شك في أن بعضهن أحسن استغلال مواردهن ومهورهن و"أموال التجمع" ووسعن ضياعهن

وزدن منازلهن وعبيدهن وما ملكن من فضة (رنجر، ١٩٦٧، ص١٦١). وتشمل معاملاتهن التجارية الفضة والحنطة وإعارة الحقول وتأجيرها، والبساتين، والمنازل، وحظائر الماشية، ومخازن الحبوب، والمحال التجارية والعبيد والثيران (هاريس، ١٩٦٧، ص١). وأثناء حكم حموزابي فإن حصة المالك من ثمار الحقل أصبحت ثانية وبلغت الثلث (هاريس. ١٩٦٨، ص٧٢٨). وهناك فتاة ناديتو واحدة عملت في مجال مقايضة القصدير (هاريس، ١٩٧٦، ص١٥٠) ولكن أي سفر يستلزمه هذا العمل يقوم به موظف ذكر. وسجل أيضًا وجود تجار عملوا لحساب الدير (هاريس، ١٩٦٣، ص٧-١٤٦). وانشغلت فتيات الناديتو بالغزل والنسيج (هاريس، ١٩٦٤، ص١٣٢) والذى لا يبدو أنه يرتقي لأكثر من كونه عملاً مهنيًا. وأثرى فتاة من هؤلاء الفتيات جميعًا يبدو أنها كانت الأميرة إلتاني الشابة (هاريس، ١٩٦٢، ص٦-٨)، الأميرة التي يدير ضيعتها الشاسعة مدير إقطاعية. وسجل أيضًا أن فتاة ناديتو أخرى وظفت ١١٧ موظفًا (هاريس، ١٩٦٤، ص١٣٣). وهناك بعض الأدلة على أن فتيات الناديتو تعاونت مع بعضهن بعضًا في أعمالهن التجارية نظرا لما لديهن من نية لامتلاك وشراء أكبر قدر من الأرض التي تجاورهن (هاريس، ١٩٦٢، ص٨، ١٩٦٣، ص١٥٣، ١٩٧٥، ص٢١٤). ويمكن أن تتشارك فتاتان من الناديتو ملكية حقل، ومن المحتمل أن تتخذا ترتيبات مشتركة لمثل هذه الأشياء، منها نقل المحصول.

فتاة الناديتو وعائلتها:

وفي عائلتها يبدو غالبًا أن فتاة الناديتو قد لعبت دور الخالة والعمة التي تحمل العلاقة بها توقعات معينة. وقريبها من الدرجة الأولى وورثتها (هاريس، ١٩٦٢، ص١، ١٩٧٦، ص١٢٩) والدها، وأشقاؤها، وعمها، وأبناء أخواتها وأبناء عمومتها. وفي معظم الحالات، رغم كل شيء، فإن أشقاءها، وهم من يطلق عليهم نفس كلمة "أشقاء ***ahhu***" سوف يرثن منها إما بالتساوي أو، إذا كان هناك شروط في وصيتها، ربما يكون شقيقها أو ابن شقيقها المفضل هو الوريث الوحيد لها. وإذا

كانت لديها فتاة بالتبني فإنها وفقًا لوثيقة التبني تكون وريثة لها أيضًا. والملكية التي تلقتها فتاة الناديتو كمهر لها يجب أن تؤول، إذا لم تكن مشروطة، لأقارب من الذكور بعد أن توافيها المنية، وكان من المحتمل أن تقوم بذلك بعد زيادة مقداره بفضل المعاملات التجارية الناجحة غالبًا، والتي تقوم بها فتاة الناديتو. وأحيانًا قد تكون اشترت معظم الأرض المتاخمة لضيعة موروثة من الأب (هاريس، ١٩٦٢، ص٢).

وعلى أية حال، قد كان مسموحًا لفتاة الناديتو أن تورث ضيعتها التي أحرزتها بنفسها ومن خلال وصية، لفتاة متبناة لا تمت لها بصلة (هاريس، ١٩٦٩، ص١٣٨). وأدى ذلك إلى زيادة عدد القضايا بالمحاكم التي كانت محل نزاع مرير (هاريس، ١٩٦٣، ص١٢٥،١٩٦٩، ص١٣٨)، وفي إحدى القضايا (سيشور، ٦١،١٩١٣ - ٣٦٩) اتهمت ابنة متبناة لا تربطها بسيدتها صلة قرابة من قبل ورثة فتاة الناديتو المتوفاة بتزوير وصية تحول لها وراثة بيت داخل الدير.

الناديتو وكميونتهن:

وهناك قليل من المراجع عن توجه المجتمع نحو فتيات الناديتو، ولكن يبدو أنه كان ينظر إليهن باعتبارهن جماعة، لكن ليس دائمًا يذكرن دون ازدراء لهن. وشهدت الخطابات على أن فتيات الناديتو تعرضن للغبن من قبل الذكور الذين أجرين معهن معاملات تجارية ***(CAD, N, 63-4, pp. 158-9, 1967, Renger)***.

والأسباب التي تكمن وراء (هاريس، ١٩٧٦، ص١٣٢، ستون، ١٩٨٢، ص٥٠) تأسيس مؤسسة مثل الدير في سبار كانت دينية واجتماعية كذلك. ومن دون شك، كانت تعتبر عملاً للعبادة من قبل عائلة جيدة البناء لتكريس فرد لخدمة

مركز طائفة دينية مهمة، مثل معبد شمس في سبار. وبتلك الوسيلة تضمن العائلة رابطة وثيقة مع الإله وقرينته، حيث تصلي من أجلهما فتيات الناديتو، ويقدمن لهما العطايا نيابة عن أعضاء العائلة الأحياء وكذلك الموتى. وفي كميونة حيث تكون الضياع المملوكة من قبل أفراد في خطر متزايد بسبب تجزئتها وتفتيتها لقطع أصغر؛ لأن كل ابن يتلقى نصيبًا متساويًّا فمن صالح العائلة أن تهب الابنة – بطريقة ما – حصة من الضيعة كي تعود تلك الحصة للضيعة الأبوية مرة أخرى.

وبالنسبة للكميونة ككل كانت مؤسسة الدير إجراء ضد التكدس السكاني، ولأن فتيات الناديتو أنفسهن يمدهن الدير بوضعية اجتماعية، ودعم متبادل، وأمن اجتماعي وبإجراء استثنائي بالنسبة للمجتمع الذي يعشن فيه لتحقيق حرية التصرف في الأموال؛ ومن ثم الحرية الشخصية أيضًا.

الهوامش (١٦)

١- يبدو، فيما يتعلق بالجنس، أن سكان بلاد النهرين قد تعاطوا معظم أنواع الممارسات، ونساء ال "ناديتو" أى العوانس البائرات، المنذورات لإله من الآلهة، وهن لم يتمتعن بحق الإنجاب ولكن فيما يتعلق بالأمور الأخرى لم تكن حياتهن الجنسية خاضعة للمراقبة أو المحاسبة. أما صور العلاقات الجنسية فقد كانت تتحدد فقط قياسًا إلى طبيعة التركيبات الاجتماعية والعائلية ونظام الملكية وغيرها. وعلاقة الجنس بالناحية الأخلاقية وبالدين تتبع التنظيم نفسه، إذ كان يتدخل معها من دون أن يزعجها أو يمنعها. ومن الواضح أن المعبودين إينايا وعشتار كانا على معرفة بالممارسات الجنسية المختلفة. (المترجمة)

٢- أو المعبود بل وهو معبود بابل الذي حل محل المعبود نليل ***Enlil***، ابن المعبود إنكي الذي عظم شأنه البابليون. أصبح مردوك هو المعبود المهيمن على بانثيون الأربب والربات السومري (هيكل جميع المعبودات في القرن ١٣-١٢ق. م). ومن أهم هذه المعبودات آشور ونابو وسين وأداد وشمس وانكيد ووآنو ونينورتا وأورور وأشتار (لمشتار) وغيرهم من الأرباب والربات. المترجمة

٣-ولد في الموصل عام ١٩٢٦، وبدأ العمل في العاصمتين الآشوريتين نمرود ونينـوى (١٨٤٥-١٨٤٧)، واكتشف القصر الذي يسكن فيه الملك الآشوري ستحاريب، جد آشور بانيبال، وأول أرشيف مكتبة في وادي الرافدين، وفي القصر الشمالى الذي سكن فيه آشور بانبال اكتشف هزد جميع الألواح الطينية الموجوة بما يعرف بمكتبة بانيبال التي من دونها لما عرفنا قصة الطوفان وسفينة نوح، وملحمة جلجامش، ولا عن إيتانا، ملك كيش الذي طار إلى السماء على ظهر نسرٍ في محاولة للحصول على عشب الإخصاب لزوجته العاقر، وكذلك حكايات عن الإلهة عشتار (إلهة الحرب والحبس).

(١٧)

دور المرأة اليهودية(*) في الدين(**) والشعائر والطائفة الدينية لفلسطين(***) اليونانية الرومانية.

ليونى. جي. أرتشر. أكسفورد

في القرن الأول للميلاد كتب يوسيفوس(١) ***Josephus*** قائلاً:

"يوجد تنوع لا نهائي في تفاصيل الأعراف والقوانين التي انتشرت في العالم بصورة عامة، ووضع بعض الناس ثقتهم في النفوذ السياسي السامي للحكومات الملكية، وآخرون وضعوها في الأوليجاركية(****)، ولكن آخرون وضعوها في الجماهير. ومع ذلك فإن مُشرعنا (يعني موسى ***Moses***) لم يجذبه أي من هذه الأنماط السياسية، ولكنه وهب دستوره شكلاً يمكن أن نطلق عليه "الثيوقراطية"، حيث لم يجعل من الدين فرعًا لفضيلة واحدة ولكن للعديد من الفضائل.. فرع الدين".

(*) ***Jew*** تشير إلى اليهودي، العبراني، الإسرائيلي، وتأتي كلمة يهودي من الاسم اللاتيني لسكان مقاطعة يهودا الرومانية المذكورة في العهد القديم، وقد امتدت الكلمة لتشمل كل أتباع الديانة الإسرائيلية التي كانت تمارس في أورشليم، وتشير ***Jewish*** إلى اليهودي العبراني الإسرائيلي، متعلق باليهود أو دينهم. (المترجمة)

(**) إشارة إلى شريعة الموسوية، شريعة العبرانيين القديمة المنسوبة إلى موسى في الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم. (المترجمة)

(***) يجدر الإشارة إلى أن هناك تجميعين للتلمود، تجميع صور في فلسطين والتجميع الثاني هو التلمود البابلي. (المترجمة)

(****) ***Oligarch*** حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة، همّها الاستغلال لتحقيق المنافع الذاتية، ***Theocracy*** هي حكومة دينية، حكومة الكهنة أي دولة خاضعة لحكم الدين. (المترجمة)

ومن ثم صرح يوسيفوس، بأن "الدين يحكم كل أعمالنا ومهامنا وأحاديثنا، ولم يترك مُشرِّعنا (أي موسى) أيًّا من هذه الأشياء دون أن يختبرها ويدققها أو يقررها". واستنتج المؤرخ وصفة لسمات الشخصية الكاملة الأوصاف التي تعتنق الشريعة الدينية اليهودية في فلسطين في العهد الهيلينيستي بعبارة"... حتى جموع نسائنا وأشياعنا وأتباعنا سوف يخبرونك أن الولاء والورع والتقوى هي الدوافع التي تكمن وراء أعمالنا (سفر المحذوف والمضاف الأيام الثاني ١٦٤٦). وهدف هذه الدراسة بحث المدى الذي سمح به للنسوة كي يعبرن عن أنفسهن على الملأ من خلال انخراطهن في الدين الذي تعتنقه الأمة، وفي الشعائر والطائفة الدينية، ويعبرن عن الورع الذي حكم حياتهن. ولتحقيق أقصى تقدير لدورهن في الدين في فلسطين المتأغرقة (*C. 300BC-AD200*) يجب على أية حال أن نتوقف عند تاريخ انخراطهن في هذه المناشط واقتفاء أثرهن في القرون التي سبقت الفترة التي نتناولها بالدراسة.

وفي نصوص العهد القديم(*) التي تعود لفترة أقدم، يبدو واضحًا أن النساء في العهد الذي سبق نفي(٢) اليهود لبابل في التاريخ العبري (أعني قبل عام *587* قبل الميلاد) تمتعن بانخراط معين فعال في الشئون الدينية للأمة.

وفي القصص التي وردت بالإنجيل(**) تظهر النساء مع الرجال في الجمعيات العمومية ولقاءات تفسير الشريعة (سفر الخروج *1 :55*، وسفر التثنية *29: 9، 12، 13، 31*) ويشاركن بشكل كامل في الدورة السنوية للمهرجانات (صموئيل

(*) التسمية المسيحية لكتاب اليهودية المقدس، أي مجموعة الأسفار الكنسية التي تشارك الكنيسة الإيمان بها مع اليهودية. وتعتبر الكنيسة المسيحية أن أسفار العهد القديم كشأن أسفار العهد الجديد- موصى بها. وتضم بعض الترجمات الكاثوليكية كل أو بعض الأسفار المشكوك فيها البالغ عددها ١٤ سفرًا والمعروفة باسم أبوقريفا. (المترجمة)

(**) الأسفار العبرية والمسيحية التي تضم العهدين: العهد القديم والعهد الجديد. (المترجمة)

الأول(*) *2 :19*، سفر الملوك الثاني(**) *21 :23*، والمحذوف والمضاف في الأيام الثاني(***) *35*) وخاصة بوصفهن مغنيات وراقصات (سفر الخروج *51: 20 :21*، القضاة *21 :21*، سفر أرمياء *4 :31*، *12 :68*، *26 :27*) ويُصَوَّرن بوصفهن عرافات (سفر القضاة *4:4*، وصموئيل الثاني *16 :20*، *11*، والملوك الثاني *14 :22*) وينظر إليهن بوصفهن أشخاصًا لديهن في العموم ارتباط خاص بالذكور المقدسين (القضاة *13 :61*، والملوك الثاني *4 :23*). وشوهدت النسوة حاضرات في الأضرحة والهياكل كبغايا مقدسة، وشوهدت في فعاليات أخرى دينية (سفر التكوين(٣) *38*، الخروج *8 :38*، وصموئيل الأول *2 :22*، وهوشع *4 ; 13 – 14*)(٤).

وعلى نحو له مغزى، رغم ذلك، كانت الفترة التي تشير إليها هذه النصوص هي الفترة التي سادت فيها فكرة التوحيد الجامدة، ولم تكن اليهودية قد ازدهرت وطورت فكرة تعدد الآلهة أو عبادة بعل(٥) وهو المعتقد والعبادة التي ازدهرت، وانتشرت هياكل مقدسة لعدة آلهة، ومنهم يهوه ***Yahweh***، في القرى.

ومن بين هذه الآلهة تبرز أشيرا ***Ashera***، وعشتار ***Ishtar***، وفي هذه الطوائف الدينية انخرطت النساء بشكل خاص (سفر القضاة *67:3*، الملوك الأول *11:5*، الملوك الثاني *23:7*، وأرمياء *18:7*، *44:15*).

(*) سفر صموئيل الأول والثاني (في الكتاب المقدس) السفران التاسع والعاشر في العهد القديم. وكان هذان السفران أصلاً سفرًا واحدًا قسمه جامعو النسخة السبعينية من الكتاب المقدس، كما أنهم جمعوا سفري صموئيل وسفري الملوك تحت عنوان واحد هو إشعار العهود (الأربعة) وبعد أن يقضي السفر تاريخ النبي صموئيل فإنه يصف عهدي شاؤل وداود. (المترجمة)

(**) السفر السابع يتبع تاريخ إسرائيل بدءًا من بدء يشوع وحتى مولد صموئيل، ويورد وصفًا للأحداث المتصلة بغزو فلسطين وأسماء العديد من القادة (القضاة) الذي حكموا قبل عهد شاؤل. (المترجمة)

(***) أخبار الأيام (الأول والثاني) سفران من أسفار العهد القديم يضمان تسجيلاً لتاريخ إسرائيل ويهودا منذ الخليقة إلى العودة من النفي في ظل سيروس (*536* ق. م). (المترجمة)

وبمرور الزمن بدأ مبدأ التوحيد يؤكد ذاته، وتدريجيًّا (انظر أيضًا ورقة أكرويد، هذه الطبعة) أخذ الرب يهوه في الارتقاء، وتبوأ مركز الصدارة، وساد على كل الآلهة الأخرى، ومع بزوغ إله واحد ذكر صاحب ذلك تقليل شأن محفل الآلهة الإسرائيلي(*) (خاصة أعضاءه الأنثويين)، وأول خطوة في هذا الاتجاه اتخذت حين حرم المشرعون العبرانيون الأُول(**)، وفي إجراء عمدي، بنية إقامة عبادة يهوه، وممارسة البغاء المقدس، ولأن هذا الطقس كان يعد جوهريًا بالنسبة للطوائف التي لا تؤمن بالرب يهوه، وجوهريًّا أيضًا بالنسبة للطائفة التي تضطلع فيها النساء بأدوار رئيسية (سفر التثنية ١٨، ١٩ : ٢٣ (***)، الملوك الأول *15:12*، والملوك الثاني *23:7*). وأزيحت النساء عن أكثر مناشط الطوائف الدينية عندما فرض عُباد يهوه إبطال كل الهياكل الريفية وأصبح مركز العبادة في معبد(٦) أورشليم ***Jerusalem***، وهي خطوة تم اتخاذها مرة أخرى؛ لأجل التخلص من هياكل الطوائف الدينية غير المرغوب فيها (***cf. Kgs*، *bff***). وفي هذا الهيكل المــركــزي لا مكان للمقدس(****) الأنثوي إذ إن شئون المعبد كانت تعتبر المسئولية الوحيدة للقساوسية الذكورية المنظمة والموروثة التي تكرس نفسها لخدمة الرب يهوه(٧).

وحقيقة أن الذكور فقط دون سواهم هم من يستطيع أن يخدم بوصفهم كهنة، كانت بالطبع نتيجة للنظام الأبوي الصارم الذي بنى ونظم حياة العبرانيين في ذلك

(*) ***Israel*** إسرائيل عبريًّا يعني حرفيًّا مصارع الرب، فذكر في سفر يعقوب أنه سمي إسرائيل بعد أن صارع الرب وحصل منه على البركة، واليهود تعني بنو إسرائيل و***Israelites*** تشير إلى ذرية إسرائيل. (المترجمة)

(**) العبراني، الإسرائيلي، عبراني، اللغة السامية. (المترجمة)

(***) سفر التثنية، تثنية الاشتراع: من أسفار العهد القديم: الكتاب الخامس من الأسفار الخمسة الأولى، ويشتمل على تكرار للوصايا العشر والشريعة الواردة في سفر الخروج. (المترجمة)

(****) ***Officiate*** يقــوم بــواجبــات القــداس أو الصلاة الدينية (عامة أو خاصة) أو الطقوس أو الشعائر أو غير ذلك، و ***Officiate*** القائم على القداس أو الصلاة الدينية. (المترجمة)

الوقت، وتحت ظل هذا النظام الاجتماعي كانت جميع المواقع القيادية في الحكومة والحياة الدينية والقبيلة والعائلة في يد الذكور وانتقلت عبر العمود الذكوري.

ولكن انتصار يهوه لم يُحرز في عشية وضحاها، فأسفار مثل الملوك ***King*** والمحذوف والمضاف والأيام الثاني ***II Chronicles*** تحمل شواهد على الطريقة التي بها استمرت عبادة الأرباب والربات القدامى في كل ربوع أرض إسرائيل، وذلك مع حلول نهاية القرن السادس قبل الميلاد، حتى، وفي مناسبات عديدة، في معبد أورشليم نفسه. ومن سخرية الأقدار أن الانتصار الأخير جاء مع تحطيم المعبد على أيدي البابليين عام ٥٨٧ قبل الميلاد، ولأجيال عديدة قبل هذه النكبة، ظل أنبياء بني إسرائيل يحذرون الناس من أنهم إذا لم يتخلوا عن طرائقهم التوافقية(*) فإن سخط(**) الإله الواحد الأحد الحق ستحل عليهم. وهدم المعبد والتهجير إلى بابل وصف -بناء على ذلك- بمثابة تحقق دراماتيكي لهذه النبوءات المشئومة، وكدليل أخير على النفوذ والقوة المطلقة للإله الغيور يهوه.

والأحداث التي وقعت في القرن السادس أحدثت -بناء على ذلك- إعادة تفكير جذري في وضع العبرانيين في مقابل إلههم وعهده الميثاقي(***) ***His Covenantal Law***، وترك علامة بارزة على الحدود الفاصلة في تاريخ الديانة اليهودية، ولأنهم مقتنعون بأن مأساتهم الحالية هي نتاج السخط الذي أنزله الرب

(*) ***Syncertistism*** جهد توفيقي بين المعتقدات الدينية المتعارضة، (المترجمة).

(**) "أصابوني في يوم بليتي وكان الرب سندي" (٢صموئيل ١٩: ٢٢)

سخط الرب "هو ذا يوم الرب قادم قاسٍ بسخط وحُمُو غضب ليجعل الأرض خرابا ويبيد منها خطاياها" (أشعياء ٩: ١٣). (المترجمة)

(***) عهد الله: مع إبراهيم "فاجعل عهدي بيني وبينك وأكثر كثيرًا جدًّا. فسقط أبرام على رجهه" (تكوين ٢-٣: ١٧). مع بني إسرائيل: "فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونوا لي خاصة من بين جميع الشعوب فإن لي كل الأرض" (خروج ٥: ١٩). (المترجمة)

عليهم بقسوة، بدأوا في نفيهم وتهجيرهم وتشتيتهم وفي تطهير أنفسهم من كل النجاسات[^٨] في محاولةِ لاستعادةِ رضا الرب. وعندَ هذه النهاية فإن جميع سجلات الماضي حفظت في حماس، أما سجلات العادات والتقاليد التشريعية الأقدم فأعيد العمل بها وحررت في ضوء المفاهيم والاتجاهات المتنامية. وانبثقت أفكار مستحدثة كتلك التي تقول بأن بني إسرائيل هم عباد الله المعذبون والشعب المختار لمهمة فريدة في الدنيا. والإيمان بمبدأ التوحيد أعيد التأكيد عليه بصرامة. وتم إبراز قدرة الله وعظمته والعلاقة المتميزة القائمة بين الرب وشعبه المختار[٩]، والشيء الذي يحمل مغزى ودلالة، وله أثر بعيد المدى بالنسبة لحياة النساء هو هوس المشرعين المنفيين بالتطهر الشعائري. ولخلق أناس ينالون، حقيقة، مباركة الرب فإن القادة الدينيين في ذاك الوقت سنوا مجموعة من قوانين معقدة، الهدف الأساسي منها هو تشجيع النقاء والطهارة على المستوى الفردي وعلى مستوى الكميونة[١٠]. وتابو الدم البدائي[١١] الذي يكمن خلف العديد من الأفكار العبرية المتعلقة بالمطهر[*]، يؤدي إلى الإعلان بأن النساء في جزء كبير من حياتهن نجسات، بسبب دم الولادة ودم الحيض. وكتاب المنفى المسمى سفر اللاويين[**] ***Leviticus*** يتناول بالتفصيل التلوث الناجم عن الاتصال بالنساء أثناء هاتين الفترتين، ويصف طقوس تطهير حيوية لتفادي هذا الخطر، واتخـــذت احتياطات أخرى، وتحديدًا فإنه لا يسمح لأي أحد في حالة نجاسة شعائرية أن يدخل المعبد أو يمارس طقوسًا دينية.

(*) تطهير النفوس البررة (المترجمة).

(**) السفر الثالث في العهد القديم من الكتاب المقدس، يتألف كله تقريبًا من التشريع، وتكون الإصحاحات ١٧: ٢٦ وحدة محددة تعرف باسم "قانون القداسة"، أما باقي السفر فلا يمكن أن يرجع تاريخه إلى زمن أبكر من القرن السادس ق. م (المترجمة).

ومن ثم فإن الإصحاح ٢: ١٢ في سفر اللاويين يقضي بأنه: "إذا وضعت المرأة أو حملت في طفل ذكر ستظل نجسة لمدة سبعة أيام، ولا يجوز أن تلمس أي شيء مقدس، ولا يجوز أن تطأ حرمًا مقدسًا، حتى تمر أيام النجاسة وتتطهر، ولكن إذا كانت حاملاً في أنثى حينها ستظل نجسة لأسبوعين، وعليها أن تستمر في تطهير الدم لستة وستين يومًا، وأثناء فترة نجاسة الحيض، والتي تتكون من أيام النزيف إضافة إلى سبعة أيام تطهير.

ولا يجوز للمرأة كذلك أن تطأ المعبد؛ لأن يهوه قال في سفر اللاويين الآية١٥: ٣١: "هكذا فلنفصل أطفال بني إسرائيل عن نجاستهم وأنهم لا يموتون من النجاسة عندما يأتون أفواجًا لهيكلي[١٢] ***Tabernacle*** الذي يقع في وسطهم[١٣]".

والوقت الذي فُعِلت فيه هذه الأفكار الجديدة ووضعت موضع التنفيذ حان مع قدوم قورش (٥٣٩: ٥٣٠ ق. م) الذي عمم مرسومًا في أول عام من حكمه، يأمر فيه بإحياء الكميونة اليهودية والطائفة الدينية في فلسطين (عزرا[١٤] ١: ٤، ٦: ٣ – ٥). وبحلول عام ٥١٥ قبل الميلاد تم إحياء الكميونة الجديدة والعبادة المركزية ليهوه، وأعيد بناء معبد أورشليم. وبعد عدة سنوات وبإلهام من الكاهن ومفسر الشريعة[*] عزرا، استدعى جمعية تشريعية مكونة من رجال ونساء وأعيد تنقيح الشريعة ودونت أثناء وقت النفي والإبعاد، ثم أعلنت على الملأ. وفي هذه القراءة العلنية

(*) *Scribes* الكتبة (في الكتاب المقدس): مفسرو الشريعة اليهودية والتقليدية ومعلموها. "كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرب معنا. حقا إنه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب" (إرميا ٨: ٨). (المترجمة)

وباستخدام كلمات نحميا(*) ***Nahemiah*** "فإن جميع هؤلاء الذين فصلوا أنفسهم عن شعوب الأرض ولجأوا إلى شريعة الرب ***Law of God*** وزوجاتهم وأولادهم وبناتهم وكل من كان لديه المعرفة والفهم... حلت عليهم اللعنة والقسم ليتبعوا شريعة الرب الذي جاء بها موسى ***Moses***، خادم الرب، ليراقب وينفذ جميع وصايا الخالق..." (**F** ٢٩-١٠). وللتأكد بأن الناس لم يرتدوا إلى مسالكهم القديمة فإن بداية عهد الهيكل الثاني ***The Second Temple*** شهدت أيضًا بداية برامج للتعليم الرسمي الذي كان يطور في غضون القرون القليلة التالية؛ ليكون نظامًا شاملاً للتعاليم التي وضعت لجلب المعرفة التي يحملها كتاب التوراة[١٥] ***Torah*** لكل أعضاء الكميونة اليهودية الأغنياء منهم والفقراء والأرستقراط منهم والعامة سواء بسواء. وكما نرى جميعًا، رغم ذلك، لم يقدر للنساء أن يكن جزءًا من هذا البرنامج التربوي التعليمي.

والخطوة الأخرى التي كان لها أثر بعيد المدى على دور النساء في الدين كان تطور البنى العائلية المختلفة. ومرة أخرى وكي تظل التوراة قوة محركة في الأرض وكي تُحمى من ممارسات الاستقطاب الوثني سعت الكميونة بعد النفي لتقوية أواصرها الداخلية بدعم النواة الاجتماعية الأساسية أي العائلة. وكنتيجة للصقل المتنامي للحياة العبرانية ولتشجيع فكرة الاتحادات التي تتسم بالزواج الأحادي، تم حث الأبناء المتزوجين لإقامة منازل منفصلة، واختفت فعليًّا الممارسات التي تعود للعصر الأركي، مثل التسري وعادة إجبار أخ المتوفي من غير عقب على الزواج من أرملته[١٦]، وبمعنى آخر أفسح النظام الأقدم للعائلة الأبوية الممتدة المجال للعائلة النواتية[١٧]. ومع السعي نحو العائلة ذات البنية

(*) أدخل إصلاحات أخلاقية ودينية، وترد قصة أعماله في السفر الذي يحمل اسمه من أسفار العهد القديم. (المترجمة)

النوانية تنامى نوع من الصلابة في الاتجاه نحو جماعة العائلة، وفي تعريف وظائفها الداخلية: انحصر دور المرأة بلا مواربة في المجال الشخصي من النشاط مثل قيامها بدور الزوجة والأم ومدبرة المنزل، بينما الدور الخاص بالرجل يتمثل في المجال العام كعامل وعائل للعائلة والمشارك الفعال في الشئون الاجتماعية والسياسية والدينية (انظر سفر الأمثال[١٨] ١٠: ١٣). وهذان النوعان من التطور الذي حدث بعد النفي والتهجير أعني التركيز على الطهارة الطقوسية والتميز الحاد والساخر بين الوظيفة الاجتماعية للذكر والأنثى أخذا يستبعدان تدريجيًا النساء من كل أنواع التعبير العام عن التقوى تقريبًا.

ومع وصولنا للعهد الهيلينيستي (من عام ٣٠٠ قبل الميلاد)، وبناء عليه، دُعم دستور يهوه بقوة، وهيمنت التوراة، كما شكلت في المنفي وما قبله حياة الشعب العبراني للحد الذي استطاع عنده يوسيفوس في القرن الأول قبل الميلاد أن يصوغ ويبتكر كلمة "ثيوقراطية" لوصف حالة حكومتهم وشكلها ونظام حكمهم ودولتهم. ومن الممكن، رغم ذلك، أن يكون استخدام مصطلح "ثيوموقراطي" هو الأكثر دقة؛ لأن التوراة كما أنزلها الله على موسى كانت في الأساس هي الوصية، أو قُل، سلسة الوصايا[١٩] التي وضعت لترشد الإسرائيليين وتهديهم في كل لحظة[٢٠]. ووفقًا للمفكرين اليهود الأحدث عهدًا فإن لائحة هذه الوصايا كانت كالتالي: ستمائة وثلاثون وصية أُنزلوا على موسى – ثلاثمائة وخمس وستون منها وصايا نهي – مثل عدد أيام السنة الشمسية، ومائتان وثماني وأربعون وصية أمر تتعلق "بأجزاء جسم الإنسان" (سفر ميكابى[٢١] ٢٣ب). وعلى الرغم من أن هذا التصوير لا ينبغي أن يؤخذ على أنه أدبي بحت (كما تقدم من خلال الاصطناعية الواضحة للمعادلة)، فالجملة تشير بالفعل إلى الطبيعة التصوفية للوصايا في الحياة اليهودية[٢٢].

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو: هل أجبرت النساء على اتباع كل هذه الوصايا؟ والإجابة بالنفي؛ لأنه مع أن الإنجاز الرئيس للشريعة في مجمله ينطبق على الرجال والنساء (شاهد الطريقة التي قدمت بها النساء في النص الأصلي للشريعة التي أُنزلت على جبل سينا ***Mount Sinai*** وتلاوتها على الملأ على لسان عزرا، حيث دخلن - معًا في صحبة جموع الذكور- حلت عليهم اللعنة التي ذكرت بالفعل)، أعلن الحاخام[٢٣] في عهدنا أن النساء معفيات من كل الوصايا تقريبا، حيث يكون إنجازها متوقفًا على وقت بعينه من النهار أو السنة (مزامير عيد الزواج[*] ١-٧) ولذلك وعلى سبيل المثال، فإن النساء لا تجبرن على ختن أبنائهن الذكور أو على أخذهم للمعبد للافتداء[٢٤] الطقوسي للميلاد الأول ***(idem)***، وهن معفيات من فريضة الحج لأورشليم ثلاث مرات سنويًا وذلك في عيد الفصح[٢٥] وعيد الخمسين[٢٦] وعيد الهيكل[٢٧] (مزامير الكتابات المقدسة[**] ١-١)، ومعفيات من العيش في الصوامع العشائرية التي تقام في عيد الهيكل (مزامير السكوث[***] ٢=٨) ومن التهويدة ***lulab*** (مزامير التتمة[****]، عيد الزواج ١=١)، وإطلاق نفير الشوفر[٢٨] ***Shofar*** في العام الجديد (التتمة، ***R. H***[*****]، ١=٤)، ومن قراءة

(*) ***Kiddoshin***، عيد الزواج عند اليهود. (المترجمة)

(**) ***Hagiographa*** الكتاب المقدس، اسم يطلق على الجزء الثالث من الأسفار العبرية المقدسة، في العهد القديم، والتي لا تندرج تحت الشريعة ***Law*** ولا"الأنبياء ***Prophets***". (المترجمة)

(***) ***Sukko, Sukkōlh*** أو السكوث، عيد الخيام:(عبرية)، عيد يهودي للاحتفال بالحصاد ولإحياء ذكرى تيه اليهود أثناء الخروج، ويكون هذا العيد من الخامس عشر إلى الثاني والعشرين من شهر تسرى. (المترجمة)

(****) ***Tosefta*** التتمة، والتذييل، والإضافة، والتكملة، والملحق (عبرية)، مجموعة من التراث اليهودي المبكر له نفس طبيعة المشنا ***(Mishna)*** ومعاصر لها ولكنه لا يدخل فيها. (المترجمة)

(*****)***Roshha-shanah*** رأس السنة. (المترجمة)

ميجلاه[*] *Megillah* في البوريم[٢٩] *Purim (Tos. Meg. 2:7)*، وليس عليهن أن يقمن بالتأكيد اليومي للقسم، "أنصت لإسرائيل، الملك هو إلهنا، والملك واحد" (سفر رؤيا باروخ[٣٠]٣:٣). وإعفاء النساء من تلك الوصايا التي كان يؤخذ بها عبر الأزمان، كان نتيجة مباشرة لكل من الفترات الممتدة اللاتي يكن فيها نَجِسات ودورهن المحدد لهن مسبقًا بوصفهن ربات بيوت منعزلات. ولأنهن نجسات وفي حالة عزلة متزايدة، انخراطهن في شيء هو أن الدين يتضاءل تدريجيًّا، ثم تطور الموقف بسرعة حيث أصبح عدم مشاركتهن يُنظر إليه في ضوء العزل أكثر من مجرد إعفاء من بعض الواجبات. وما لا يوضع في الاعتبار من هذه العوامل هو إعفاء النساء أيضًا من وصية عامة، حيث كان الالتزام بها جوهريا في النظام الديني الكلي ألا وهي دراسة التوراة[٣١]. ومن ثم فإن النساء لا يشاركن في نظام التعاليم الرسمية الذي ازدهر في فلسطين أثناء الفترة الهيلنيستية، وكنتيجة لجهلهن بالشريعة، زاد استبعادهن من حقهن في الإعلان عن إيمانهن وتقواهن[٣٢]. ويمكـــن أن نلاحظ أيضًا أنـــه حتى لو اتبعت النساء فعلا الوصايا التي أعفين من الالتزام بأدائها، لما استفدن أي شيء؛ لأن الحاخام وضعهن في فئة "الشخص الذي لا يوصي بشيء ولا ينجـــز" وهـــي تعبير تلمودي *Talmudic* يعني أن التصرف أو الفعل يكون بلا قيمة (سوتا[**]، ٢١ أ). وألزمت النساء، مع ذلك، بكل أنواع وصايا النهي، والفشل في اتباعها أسفر عن إنزال جزاء صارم بهن (مزامير عيد الزواج، ٣٥ أ).

(*) مزامير تروي قصة خلاص اليهود من الإمبراطورية الفارسية، جزء من سفر "سفير". (المترجمة)

(**) *Sotah* اسم يطلق على النساء الزانيات، وهو اسم لموسوعة "النساء اليهوديات". (المترجمة)

وإذا صاحبت النساء فعلاً جموع الرجال للمعبد عندما يمثلون أمام الإله، عندها يكون دورهن دور المراقب السلبي أكثر من كونه مشاركًا فعالاً؛ لأنهن غير مسموح لهن بالدخول إلى المناطق الداخلية حيث يدار المنشط الرئيس للطائفة الدينية، أعني، الأضحية. والحقيقة أنه لم يُسمح لهن في أغلب الأحوال حتى بمجرد الدخول إلى الأفنية الخارجية، وكما كتب يوسيفوس يقول: "كل من يرى معبدنا واعٍ بالتصميم العام للمبنى وبالحواجز التي لا تنتهك حرمتها والتي تحفظ طهارتها وقدسيتها. وبه أربعة أفنية تحيط به، كل واحد منها له قواعده التشريعية. والفناء الخارجي مفتوح للجميع، بما فيهم الأجانب، وخلال فترات النجاسة تمنع النسوة فقط من الدخول. ويسمح لجميع اليهود بالدخول للفناء الثاني عندما لا يكونون ملوثين نجسين بأي نوع من أنواع دنس زوجاتهم، واليهود الذكور يدخلون الفناء الثالث (وحده، دون زوجاتهم)، "إذا كانوا متطهرين، ويسمح للكهنة بالدخول للفناء الرابع..." *5. J.* : *.f319 .،B;. f841:15. antf). f210:II. AP. Con)(9=1. Kel;227. espec*

ونظام الفناء داخل فناء حيث كانت قداسة كل واحد منهما تتنامى، قاد في النهاية إلى الحرم المقدس نفسه ***Holy of Holies***(*) الطابق الأعلى فقط هو الذي كان مسموحًا له بالدخول لتلك المنطقة، ولمرة واحدة في العام ***(Kel. 1=9)***. وذبح الأضحية كان يتم في فناء الكهنة ***Court of priests***، وكان يسمح للإسرائيليين الذكور بإحضـــار عطـــاياهم وأضحيتهم لهـــذا الفناء، والتي يتم ذبحها عندئذ على يد الكهنة على مذبح[٣٣] الصخرة الصلبة ***(Kel. 1:8)***. ونادرًا ما تمنح النسوة إذنًا

(*) الغرفة الداخلية في الهيكل اليهودي يفصلها ستار عن الغرفة الخارجية (مجازًا) المكان الأبعد في المقدس. (المترجمة)

بالدخول إلى هذا الفناء الداخلي، كما يسجل المشنا[٣٤] ***Mishnah*** قائلاً: "إن شعائر الانبطاح على الأيد (على رأس الدابة قبل الذبح) والتلويح، والاقتراب (عطايا الطعام)، وأخذ ملء الكف وحرقه، ولَي رقاب العطايا من الطيور، ونثر دماء الأضحية على الذبح، ونثر الدم)... كل ذلك يتم على يد الذكور وليس الإناث، فيما عدا عطايا الطعام المقدمة من البغايا محل الارتياب، أي المنذورين[٣٥] ***Nazirite*** من الإناث اللاتي يؤدين بأنفسهم فعل التلويح (مزامير عيد الزواج ١=٨)[٣٦]. ومن الممكن، من ناحية أخرى، حتى بالنسبة لتلك للمستثنيات من النساء ألا يُسمح لهن بأن يطأن، المنطقة الداخلية، إذ سجلت شعائر سوتا (٥:١) أنه على الأقل في حالة البغايا المرتاب فيهن، تقدم العطايا في البوابة الشرقية ***Eastern Gate*** التي تقع في مقابل بوابة نيكانور[*] ***Gate of Nicanor***، وهي مدخل يفصل قاعة النساء عن قاعة الإسرائيليين الذكور. ويمكننا أن نلاحظ أيضًا أن المنذرين (المتنسكين العاكفين) كانوا في ذاك الوقت يُعتبرون في تعداد الموتى، وكذلك الاستثناء الآخر وهو المدرج المذكور من المشنا ربما لم يكن حقيقيًا[٣٧]. وربما استبعدت النساء من الجهر بالضحية الخاصة بعيد أبكار الغلات[**] ومن نثر المياه وخلط الرماد في احتفال البقرة الحمراء[***] (***Red Heifer Bikk1:5;***[****] ***parah54***[*****]) ومن

(*) في الكتاب المقدس هو أحد الشمامسة الستة الأصليين الذين اختيروا لرعاية الأرامل في أعمال الإحسان اليومية: "فاختاروا إستفانوس رجلاً مملوءًا من الإيمان والروح القدس وفيليبس وبروفورس ونيكانور وتيمون وبرمنياس ونيقولاوس دخيلاً إلى إنطاكية" (أعمال الرسل ٦:٥). (المترجمة)

(**) ***first fruits***، هو ثاني عيد سنوي في اليهودية. (المترجمة)

(***) بقرة تحرق ثم يستخدم رمادها في عملية التطهير الشعائري ***ritual purification***. (المترجمة)

(****) ***parah Adumah*** كلمة عبرية تعني البقرة الحمراء. (المترجمة)

(*****) ***Bikkurim*** تعني أبكار الغلات. (المترجمة)

أكل الأشياء المقدسة في المعبد *(Bikk. 4:3)*. ومن حين لآخر، مع ذلك، ورغم قواعد المشنا، سمح للنساء أن تؤدي طقس بسط الأيدي.

ومن المفترض أنه في تلك المناسبات تكون العطية ذات طبيعة شخصية بالتحديد (مثل أن تكون عطية ذنب أو ضحية مطلوبة من أجل الحصول على التطهر من الولادة)، ولكن تعليق الجمار(*) ***Gemara*** (هو تعليق على المشنا يعود إلى ما قبل ٢٠٠ عام بعد الميلاد) كان كالتالي: "ليس من المصطلح عليه بالنسبة للنساء أن يقمن بذلك، ولكن كان ما كان لتهدئة النسوة" (الكتابات المقدسة. ١٦ ب). وفي الأساس، وحين تكون الطقوس القربانية معنية، اقترنت النساء في التلمود بالشخص الوثني والعبيد، والأطفال، والبلهاء والصم، والأشخاص محل الريبة، والشواذ. وكل هؤلاء مستبعدون من المشاركة في شئون معبد الطائفة الدينية. ويبقون في المنطقة الخارجية والأقل قدسية الخاصة بفناء أو قاعة النساء، (وكلمة قاعة أو فناء كانت في الواقع اسمًا مغلوطًا؛ لأن للنساء مدخلاً مستقلا إلى هذه المنطقة) واستبعدت النساء من الدخول إلى مناطق الخلوات في المعبد الحقيقي[٣٨].

وعلاوة على ذلك، من الممكن أن يزيد استبعاد النساء فى إحدى المناسبات السنوية من الطقوس الشعائرية؛ لأنه متضمن في شريعة المشنا عن الاحتفالات التي كانت تجرى في اليوم السابق لليوم الأول من عيد الهيكل ووجدت في التقرير التالي: "سابقا كانت (قاعة النساء) مستقلة عن بقية المبنى، ولكن (فيما بعد) أحاطوها برواق مغلق، حتى يمكن أن تحجب النساء في الأعلى والرجال من الأسفل، فلا يختلطا (الميدوث ٥:٤، السكوت ٥:٢، توسيفيا. السكوت ٤:١). ومن

(*) الجزء الثاني من التلمود وهو عبارة عن شروح وتتمة الجزء الأول(المشنا). (المترجمة)

هذا الرواق، حسب السكوت٤:٥، تراقب النساء الرجال في الأسفل وهم يحتفلون بعيد إراقة الماء مصحوبًا بالموسيقى والغناء والرقص والمصابيح الزيتية. وفي تاريخ أحدث قدم الحاخام مبررًا لفرض هذا التمييز بين الجنسين وهو الخوف من أن طبيعة العيد الخليعـــة قـــد تشجع السلوك اللاأخلاقي بين المشاركين (كيدوشين ٨١). ومع ذلك، لا يجب أن نعول كثيرًا على وجود هذا الرواق؛ لأن الأدلة التي تناولته هزيلة ومشوشة[٣٩]. وفي كل الأحوال، يبدو أنه لا توجد أية إشارة في المصادر على أن هذا الرواق- حتى إذا كان موجودًا- استخدم في أي أوقات أخرى في العام، رغم تأكيدات بعض الدارسين على ما كان لهذا الرواق من تأثير.

والآن نعود إلى تدقيق دور النسوة في الكنيس الذي هو مؤسسة ذات سمات مختلفة جدًّا عن المعبد. وأيًّا كان أصل هذه المؤسسة، فالتخمينات حول هذا الموضوع تختلف اختلافًا جذريًّا[٤٠]. فمن المؤكد أنه في أواخر عهد المعبد الثاني (يستمر عهد المعبد الثاني من القرن السادس قبل الميلاد إلى سنة ٧٠ بعد الميلاد) اتسمت الحياة الدينية اليهودية بتشريعات راسخة، وبالنسبة للمصادر الحاخامية، فإن العهد الجديد ويوسيفوس كلهم أدلوا بشهادة تؤكد انتشار هذا الكنيس عبر فلسطين مع حلول القرن الأول بعد الميلاد.

والوظيفة الأولية للكنيس هو استخدامه مكانًا لتلاوة التوراة، واليوم الرئيسي الذي يجتمع فيه الناس لسماع الشريعة كان يوم السبت ***Sabbath***(*)، رغم أن التلاوة كانت في أيام الاثنين والثلاثاء والعطلات المهمة: ولأن هذه التلاوة للكتاب المقدس

(*) السبت (في اليهودية): سابع يوم في الأسبوع اليهودي: (ففي الكتاب المقدس) "سبوتي تحفظونها... من دنسه يقتل قتلاً" (خروج ٣١: ١٣ و١٤). (المترجمة)

Scripture، والتي تتخذ شكل حلقات، من المفترض أنها كانت تعليمية أكثر منها تَعَبُّدية، وكان يصاحبها كل من الترجمة التأويلية أو التفسيرية يقوم بها أحد العبرانيين أو الواعظين، إذ لعب الكنيس دورًا رئيسيًّا في النظام التعليمي التربوي اليهودي.

وتماديًا في استبعاد النسوة من الوصايا الفاعلة، وكنتيجة لعدم إلزامهن بدراسة التوراة، لم يكن مطلوبًا من النساء أن يحضرن للكنيس، الرجال فقط هم من يشكل النصاب؛ أي الحد الأدنى من عدد الأعضاء الذين يتعين حضورهم الجلسة لتصبح قانونية وهم عشرة رجال، حتى ولو كانت النساء حاضرة، عندئذ، فإن حشود المصلين(*)، حسب كلمات المشنا، ".. ربما لا يتلون الشيما(**) *Shema* بما فيها من تبرك في نهاية الصلاة، وربما لا يصعدون ليَمثُلوا أمام سفينة نوح وربما لا يرفعون أيديهم بالدعاء، وربما لا يقرءون (الجزء المحدد من) الشريعة أو القراءة من الجزء الثاني من الأجزاء الثلاثة للعهد القديم، ويتضمن كتب: يهوه وجرجس وصموئيل والملوك وإسحق وجرميه وحزقيال والأتباع الثانويين...." (ميجالاه، ٣:٤)[٤١]. وبالمثل، يسمح للرجال فقط بالقراءة من التوراة؛ لأنه على الرغم من أن النساء كن نظريًّا جديرات بالانتخاب، فلم يكن من المصطلح عليه بالنسبة لهن طاعة النداء العام بالتلاوة. ومن ثم أعلن التلمود أن "الجميع مؤهلون

(*) *Congregation* جماعة المصلين المحتشدة، رعايا الكنيسة، طائفة، أبرشية، مجموعة أديرة مستقلة، الرهبنة: "فقال كل الجماعة أمين وسبحوا الرب" (نحميا٥:١٣). والحشد الديني هم الأعضاء الذين تربطهم عبادة في مكان معين. واسم أطلق على بني إسرائيل في العهد القديم. (المترجمة)

(**) تعني عبريًّا "اسمع"، وهي أول كلمة في العبارة: "اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا، الرب واحد"، وهو الاعتراف اليهودي بالإيمان يُتلى صباحًا ومساء، ويتألف من سفر التثنية والعدد. (المترجمة)

ليكونوا من بين السبعـــة (الذين يقــرعون في الصباح كل سبت) حتى القاصر وحتى المرأة، ولكن لا يجب أن يسمح لامرأة أن تتطوع للتلاوة دون احترام حشود المصلين" *(Meg. 23a)* وسبب هذا الاستبعاد الذي يأتي على خلفية "الاحترام لحشد المصلين يحلله أر. لويي ***R. loewe*** الذي كتب يقول:

".... عدم الصلاحية للنساء... (كي يتصرفن)... بوصفهن قائدات في الصلاة لحشد المصلين يشمل الرجال (يكون) على أساس أنه بينما الإلزام يمكن أن يكلف به هؤلاء الذين يتحملون مسئولية التصرف بشكل تعاوني، فيأخذ أحدهم بزمام الأمر، ويقوم الآخرون بأداء واجبهم في انسجام معه، وإلا سيكون الموقف مشابهًا تمامًا للتمثيل الانتخابي، وليس خاضعًا لسمة تناظرية بشكل محدد لذلك الذي يذكرنا بحشود المصلين[٤٢] "وأشار لويي أيضًا إلى الحقيقة المهمة التي مفادها أن التعبير العبراني عن"الشخص القائم على أداء الطقوس الدينية أو الذي يترأس صلاة أو احتفالاً دينيًّا" في الخدمة يعني حرفيًّا "عضو الجماعة". ونظرًا لعدم إلزامهن بهذه المهمة، كانت النساء غير قادرات على التصرف في هذا الإطار.

ومن المحتمل أيضًا أنهن جلسن في مكان منفصل عن الرجال الذين يؤدون الخدمة؛ لأن سمة الكومنولث[*] الثاني (أعني عهد المعبد الثاني) كان المرضِية المتزايدة نحو خلط الجنسين[٤٣]. ولا يمكن أن نقول تحديدًا، رغم ذلك، ما الشكل الذي اتخذه هذا الفصل بين الجنسين. والعديد من الدارسين المعاصرين جادلوا في وجود أروقة خاصة للنساء أو وجود ستار يوفر الحجب على شكل هيكل شبكي، ولكن استنتاجاتهم ترتكن بشدة إلى الدليل الهزيل الذي تم التعامل معه بشكل إبداعي في ضوء الممارسة اليهودية. ومن ثم، على سبيل المثال، يقول أفي يونا ***Avi-***

(*) ***Commonwealth***، رابطة، جماعة من الأشخاص تشد أفرادها بعضًا إلى بعض من أجل مصلحة مشتركة. (المترجمة)

yonah في كتاباته عن الحفائر في بيت ألفا ***Beth Alpha*** – كنيس جليلي(**) ***Galilean*** ذي تصميم بازيليكي(٤٤) بني في أواخر القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد ما يلي: "الآثار التي عثرنا عليها لا تمدنا بأي قرائن تدعم وجود الطابق الثاني، ولكن من المعقول أن نفترض أنه لم يكن يوجد هناك واحد وأن رواق النساء بُني في قمة عمودين وفوق دهليز". وبالمثل فإن سوكنيك ***Sukenik***، عالم الآثار كان مقتنعًا بأن هذا الكنيس كان به رواق للنساء؛ لدرجة أنه رسم حتى على الأرض خريطة لمدخل خاص على شكل سلم دون أن يكون موجودًا بالفعل وافترض وجود سلم مشابه لكنيس كورازين ***Chorazin*** (القرنان الثالث والرابع بعد الميلاد)(٤٥). وعن الكنيس في حمص ***Hammath*** الذي بناه جدارا ***Gadara*** (القرن الرابع للميلاد) نجد الباحث نفسه – على الرغم من اعترافه بأن الآثار المتبقية منه كانت مفيدة عمليًّا بالأساس، وبالتبعية كان من المستحيل أن نخاطر باستعادة البنى الفوقية يقول إنه: "ربما، مع ذلك، نستدل بشكل مؤكد على أن البازيليكي قد دعم برواق ضيق للعباد من النساء، ومن الأعمدة(٤٦). الضخمة الكائنة في الشمال الشرقي والشمال الغربي من صفوف الأعمدة المتراصة.... "ومن هذه المواقع وغيرها استنتج سوكنيك أن"... معظم خـــرائب الكنيس [الفلسطيني] حفظت آثارًا تؤكد بما لا مجال للشك فيه وجود الرواق". والحقيقة أنه بناء على ذلك أجري مزيد من التنقيب عن كنيس الجليل، فقط سوسة ***SUSYA*** (بالقرنين الرابع والخامس للميلاد) التي وجد بها سلالم تلائم الرواق الأعلى، ومن المحتمل وجوده في كفر بريعام ***Birim kefir*** (بالقرنين الثالث والرابع للميلاد) (ولكن مع ظهورهم يثار

(**) الجليليون: مواطنو الجليل: كان يهود الجنوب ينظرون إليهم من عل ويترفعون عليهم ويعتبرونهم جهلاء ريفيين، وهكذا أصبح الاسم مادة توبيخ. وفي ذات الوقت كان الجليليون من وجهة نظر دينية، أكثر أهل فلسطين تمتعا بالحرية الفكرية، وكانوا أصحاء ذوي شجاعة ودأب ونشاط. (المترجمة)

سؤال حول إعادة ترميم الخريطة(٤٧)). والكنيس الأقدم زمنيًا، والذي اكتشف في مسادا ***Masada*** (القرن الأول قبل الميلاد) لا يوجد أي أثر للسلم فيه ولا الرواق ولا يوجد أي أثر لدعامات الستائر التي تحجب النساء. والنقطة التي لها أبعد دلالة عندما نستدعي أن هذا الكنيس كان يستخدم لبعض الوقت من قبل المتزمتين الدينيين، ومن المؤكد أنه حتى إذا أثبتنا أن فكرة الرواق كانت شائعة في الكنيس القديم العهد، فهذه الحقيقة وحدها لن تعني إجمالاً أن الغرض منها تخصيصها لعبادة النساء. ومصادرنا الأدبية حتى تلك التي تعود لنفس عهد العصور الوسطى المتأخــرة، لم يــرد بها شيء قط عن كل الموضوعات الخاصة بالرواق والستر أو أي مناطق أخرى خصصت للعُباد من الإناث. والإبراهيميون ***Abrahams*** يطورون هذه النظرية قائلين بأن هذه المناطق الخاصة بزغت في أواخر القرن الثالث عشر عندما جرى العرف أن يقضي الرجال والنساء ليلة يوم التوبة(*) ***yom kippur*** في الكنيس(٤٨). ومن الأدلة المتوفرة حتى الآن، وبناء على ما سبق، فإنه يستحيل أن نقول ما هو الشكل الذي اتخذه التميز بين الجنسين، رغم احتمال أن يكون التميز الذى تم بينهما - للسبب الذي ذكر آنفًا – يظل قائمًا. ومن الممكن أن النساء جلسن ببساطة في نهاية الكنيس يرقبن في صمت الشعيرة التي تُؤَدّى. وأيًّا كانت الإجابات عن هذه الإشكاليات(٤٩)، فمن المؤكد أن دور المرأة اقتصر مرة أخرى على دور المتفرج أكثر من المشارك الفعال. ونشر مرسوم أصدره القديس بول ***st. paul*** عن النظام المتبع في كورنثه(٥٠) يحمل قرائن على الاتجاه الشائع بين اليهود في القرن الأول، فكتب يقول: "وكما في جميع كنائس القديسين، لابد أن تظل النساء صامتات..... فلا يسمح لهن بالكلام، ويجب أن يكن خاضعات كما تنص

(*) يوم التوبة، يوم الكفارة [عبرية] يوم صوم يهودي يراعي الاعتناء به بصرامة، ويقع في العاشر من تسري، يقضيه اليهود في صلاة وتوبة دائبين بحسب الطقوس الموصوفة في سفر اللاويين الإصحاح١٦. (المترجمة)

التوراة، وإذا رغبن في معرفة أي شيء، عليهن سؤال أزواجهن في المنزل " ***(Icor. 14:34-36. cf. Tim2:11-14)***. ومن المحتمل أنه في جميع الأحوال أن الواجبات المنزلية، وتحديدًا رعاية الأطفال، غالبًا منعت النساء من الحضور بانتظام للكنيس. وهنا يمكن أن تذكر أن الشريعة لا تسمح للأمهات بحمل أطفالهن خارج المنازل في أيام السبت***(Shabb-18:12)***. والنتيجة الواضحة لهذه القاعدة أن النساء قيدن بالبقاء بالمنزل بالذات في اليوم الذي تعقد فيه الجمعية الرئيسية لشرح الشريعة وتفسيرها.

وفي طقوس المنزل، تلعب النساء أيضًا دورًا ضئيلاً، فهن لا يستطعن جمع الأرقام اللازمة للرجمة أو تلك المطلوبة لذبح أضحية عيد الفصح ***(Ber. 7:2;Pess. 8:7)***. وكان الرجال بالمنزل هم من يقيمون الصلاة، وكل شئون الشعائر المنزلية يؤديها الأبناء أكثر من البنات، حيث تلقى مشاركاتهم الفعالة في أداء هذه المهمة تشجيعًا. وذلك لتدريب الأولاد على اتباع هذه الوصايا والتي سيكون تنفيذها من مسئوليتهم عندما يصلون لسن البلوغ. والمثل على هذه التفرقة في الانخراط في هذه المناشط وُجد في المشنا في وصفه لشعيرة سيدر ***Seder***. وكجزء من هذه الشعيرة، عبر الإنجيل عن حكم القضايا الشعائرية في التاريخ ومعنى الخدمة التي يطلب الآباء والأمهات من أطفالهم القيام بها. وعلى نحو له مغزى، تقع هذه المهام على عاتق الأولاد وليس البنات أبدًا ***(Pes. 10:4)***. وانخرطت النساء، رغم ذلك، إلى حد ما، في الشعيرة التي تحيط بالاحتفال الأسبوعي ليوم السبت. والحاخام يحمل مسئولية إضاءة المصابيح التي تبشر ببداية العطلة، ويصنع رغيفين من الخبز المطلوب لوجبة السبت الافتتاحية ***(Shabb. 2:6;Ber. 3Ia)***. حتى بركة الخبز أيضًا من مسئولية الذكور.

وإجمالاً، فإن المهمة الوحيدة التي تركت للنساء في فلسطين المتأغرقة هي النحيب، وبمعنى آخر، فإن وضعهن الرسمي الوحيد هو الندب على الموتى في

الجنائز، وهي مهمة شاعت بين النساء عبر الشرق الأدنى. *(Hood Katan3:8-9;4:4. cf. Judy. 11:If sam. 14:2;ItChron. 35:25)*. وانخرطت أيضًا في مناشط أخرى محددة متعلقة بالموتى *(Isam. 28=7f. ;Mf. 16;23:55)*، *(24=1)*. وإذا أخذنا في الاعتبار قدرتهن على القيام بمثل هذه المهام، فلابد أن تناقش قضيتان، الأولى: على الرغم من أن النساء تبرزن في الجنائز، فإنهن غير مسئولات عن تبريكات النادبات أو عن أداء واجبات دينية (وأؤكد على كلمة دينية) والتي وضعت لتؤكد على تمهيد السبيل للميت. وهذه المهام تُلْقَى على عاتق الرجال وحدهم *(Tob. 6=16;Ah)*، *kar1=:5Meg. 4:3. cf.*. ثانيًا: هذا النطاق الشعائري للموتى والذي يوجد فيه حضور النساء ينتمي بشكل مبدئي للمجال الذي تُلقى عليه الخلافات الشائعة ظلالها، ولا تقع ضمن نطاق اهتمام اليهودية الصحيحة. (ومن ثم كان جُل اهتمامي يقع على المهام الدينية للرجال). والحقيقة وكما أشار سيجال، فإن نصوص التوراة تحتوي على قليل من المراجع وبشكل لافت حول هذه الأمور، والسبب هو أن هذه الممارسات التي تنبثق من أحداث منفصلة لا يمكن أن نضعها ضمن الدورة المتعاقبة من الروزنامة السنوية، كما أنها تقع ضمن اهتمام الأفراد أكثر من اهتمام ممثلي الشعيرة الرسمية. ويقترح سيجال، زيادة على ذلك، أن حقيقة انخراط النساء تحديدًا في هذه المناسبات شجع على التزام المصادر الصمت عنها[٥١]. ويجب أن نتذكر أن العديد من شعائر الندب المتوارثة من أزمنة أقدم بكثير يعتقد أنها متضاربة ومتعارضة مع الديانة، والشعيرة والطائفة الدينية الرسميين في فلسطين المتأغرقة، ومثل هذه الممارسات أُدينت مرارًا وتكرارًا. ولأنهن استبعدن من كل الوسائل الرسمية للتعبير الديني، ارتدت النساء للسحر، أو قل إنهن ظللن يمارسن العادات والتقاليد الخاصة بالسحر التي تمكن منها في بداية التاريخ العبري[٥٢]. وعلى الرغم من أن المجال هنا لا يسمح لنا بالدخول في مناقشة عن ممارسات السحر في فلسطين المتأغرق، فهناك قضيتان لابد أن نشير إلهما. الأولى وحسب المصادر، لم يقترن أحد بالسحر سوى النساء. وبناء عليه، وعلى سبيل المثال، صرح حبر الدين الأعظم هيليل ***Hillil*** في إحدى المناسبات أنه "كلما زاد

اللحم، زاد الدود... وكلما زادت النسوة، كلما زادت الشعوذة"*(Aboth2:7)*. وظن المفكرون اليهود الأحدث، عندما أدان الإنجيل بشكل محدد المشعوذة أكثر من المشعوذ *(Ex. 22:17)*، أن ذلك كان "بسبب أن أغلب النساء انخرطن في ممارسة السحر والشعوذة" *(Sanh. 67a)*[٥٣]. والقضية الثانية أن النساء اقترن بشكل خاص بالمدنيين المخطئين والسحرة (وتمت الإشارة إليهما بمسميات مثل الساحرات والمشعوذات) واقترنت ببساطة بالممارسة الجماعية للخرافات، ومنعت النساء من ممارسة فنون سحرية أكثر فعالية وأعلى مستوى، وذلك لأن هذه المعرفة القاصرة على فئة قليلة وسرية تكتسب من خلال الانغماس في معرفة مكتسبة من الحقائق والمعتقدات والتقاليد الروحانية التي لا تتبدى للحواس، والتي حرمت على النساء. ومن ثم فإن العديد من ممارسات الشعوذة التي انخرطت فيها النساء لاقت معارضة شرسة، وأدينت من قبل الأحبار الدينية في الوقت الذي أدانوا وتنافروا مع العبادة الحقيقية ليهوه.*(Lev. 19:26f;Deut. 18:9-11;Ezek. 13:17 f. ; 34:1- ، 11 8;sanh. 7:7*[٥٤].

وعمومًا، وبناء على ما سبق، فإن وضع النساء في الديانة اليهودية والشعائر الدينية، والطائفة الدينية يمكن تلخيصه بشكل أمثل من خلال مزاوجة المشنا المستمرة والدائمة للنساء بالقُصر والعبيد، ومن خلال مقولة يوسيفوس بأنه، وفي جوهر التوراة "... المرأة... في جميع الجوانب أدنى من الرجل" *(Con. Ap. 11:201)*. وخلال حياتهن، فإن عهد النساء الشخصي في تقدير الرب يفترض أنه يبلغ تقريبًا نصف ما يبلغه عهد الرجال، *(Lev. 27=2f)*[٥٥]. وفي ضوء هذه الحقائق فإن الرجال هم من يتلون كل صباح صلوات الشكر التالية: "باركنا، أواه بإلهنا، يا مالك الملك، يا من لم تخلقني امرأة"[٥٦].

الهوامش (١٧)

١- أو يوسيفوس فلافيوس أو يوسيبوس، واسمه العبري الأصلي يوسف بن ماتيتياهو. ولد في مدينة أورشليم (القدس) لعائلة كهنة يهودية، وينتمي للنخبة الدينية اليهودية. كان أديبًا ومؤرخا وعسكريًّا يهودي الديانة عاش في القرن الأول للميلاد، واشتهر بكتاباته عن تاريخ منطقة يهودَا، والتمرد اليهودي على الإمبراطورية الرومانية، والتي تلقي الضوء على الأوضاع والأحداث في فلسطين. كتب سيرة حياته، واعتمد على التراث والمصادر اليهودية، مما حدا بالمؤرخين المعاصرين إلى اعتبار تقاريره ذات مصداقية. ومن أهم مؤلفاته: "حروب يهوذا، وتاريخ حرب يهوذا ضد الرومان" و"عاديات يهوذَا" و"حياة فلافيوس" و"يوسيفوس في مواجهة أبتون" وغيرها. (المترجمة)

٢- تهجير اليهود ***Babylonian Captivity*** إلى بابل في عهد الملك البابلي نبوخد نصر. وهو ما حدث في أعقاب ثورات ثلاث قام بها اليهود في يهوذا. أولها في عام ٦١٣ ق. م، وثانيها في عام ٥٩٧ ق. م، حيث سويت أورشليم بالأرض، ثالثها في عام ٥٩٧ ق. م، ولم يكتف نبوخذ نصر بإخماد ثورة اليهود فحسب بل نقل ملكهم وكبار رجال دولتهم أسرى إلى بابل. (المترجمة).

٣- أول أسفار التوراة أو العهد القديم، وتحتوي على قصة خلق الكون، وكان يعتقد بصورة تقليدية أنه من وضع موسى، غير أن جميع نقاد الكتاب المقدس المحدثين تقريبًا يتفقون على أنه عمل مركب يتألف من مصادر يمكن تتبعها أيضًا في أسفار غير تلك الأسفار الخمسة. وهو الأساس الذي يقوم عليه الكتاب المقدس لكثير من التعاليم المسيحية، مثل الخلق وسقوط الإنسان. (المترجمة)

٤- ***Women acting in pudlic capacities:Astour (1966) ،pp. 185- [illegible]oks (1941) ،pp. 227-53;peritz (1898) ،pp. 111-4 (though this article goes somewnat overboard in assuming a total involvement for women at all levels of religion and cult) .***

٥- **Baal** أهم إله في البانثيون (محفل الآلهة)، ويعني لفظة "بعل" كاسم عام في اللغات السامية "مالك" أو "رب" ولقد استخدمت أيضًا للدلالة على إله آخر يحمل اسمًا آخر. كما حمل لقب "أمير" أو "رب الأرض" وبالنسبة لليهود الأولين كانت لفظة بعل تعني رب إسرائيل، **Baal** بعليم هي صيغة الجمع من بعل في العربية. (المترجمة)

٦- أحد المباني الدينية اليهودية الثلاثة التي بنيت على التوالى في أورشليم، ورغم أن داود هو الذي كان يتأمل فكرة وجود معبد قومي لليهود في أورشليم الآن أول معبد يرجع إلى عهد سليمان المركزي الوحيد للديانة اليهودية الذي يمكن أن تقدم فيه قرابين العبادة، وقد دمره البابليون في ٥٨٦ قبل الميلاد، وأعيد بناؤه (المعبد الثاني) في سنة ٥٢٠ قبل الميلاد. وهو المعبد الذي كان قائمًا في زمن المسيح. وبدمار أورشليم في سنة٧٠ ميلادية توقفت العبادة في المعبد. (المترجمة)

7- For there various developments ،see segal (1979)pp. 121-37

٨- آباء النجاسة الرئيسية. الكبرى (في التلمود) أنواع أساسية للنجاسة والنجاسات الكبرى هى: الدبيب الميت، والمني، والأبرص، ومياه ذبيحة الخطيئة، ومضاجعة الحائض، والمصاب بالسيلان، ومَوْطِئ المصاب بالسيلان ومجلسه ومرقده، والمتنجس بالميت. (المترجمة)

9- these ideas are to be seen especially in the writings of Deutero-Isaiah(Is. 34-35, 40-55, parts of 56-66). for the exhle on jewish life and thought, see conveniently Bright(1960). pp323-55 .

10- for the equation by the legislators of ritual cleanness with holiness, see Neusner (1973), pp. 18f .

١١- هناك تحريم في التوراة للأكل من دم البهائم والحيوانات، ومن يأكل الدم عن عمد يدان بحكم القطع، أما من أكله عن طريق الخطأ فإنه يقدم قربان خطيئة، وهناك دم الميت الذي ينزف من الميت قبل وفاته وبعدها، ودم الطهر، أي الدم الذي يسيل من المرأة بعد أن تلد، بعد أسبوع للذكر وأسبوعين للأنثى، ولا يعد حكم هذا الدم كدم الحيض، ووفقًا للتوراة تباح المرأة لزوجها ولا تنجسه. (المترجمة)

١٢- الخيمة، والهيكل، والمقدس، وخيمة الشهادة، وخيمة الاجتماع، والفسطاط في اليهودية (في الكتاب المقدس): خيمة مستطيلة ذات إطار خشبي مغطاة بالقماش والجلود، صنعت بأمر إلهي

بوصفها مكان عبادة متحركًا في البرية. وكان يرتأى من الناحية اللاهوتية أنها تضم حضور الإله في وسط شعبه، "فيصنعون لي مقدسًا لأسكن في وسطهم" (خروج ٨:٢٥). (المترجمة)

13- The priestly code also itemized certain states of male impurity (lev. 15:2f). These, however, arising as they did from no regular bodily cycle, were not nearly as restrictive or immobilizing as those decreed for women.

١٤- الزعيم الديني لليهود العائدين من السبي البابلي والمصلح الذي أعاد تشكيل المجتمع اليهودي على أساس التوراة (الشريعة) أو ما تقضي به الأسفار الخمسة الأولى في العهد القديم، وكان لجهوده المبذولة أن أعطت الديانة اليهودية الشكل الذي يميزها لقرون لاحقة، ومن ثم يطلق على عزرا أبو اليهودية واعتبرته الشرائع اللاحقة أنه لا يقل عن كونه (موسى الثاني). (المترجمة)

١٥- عبريًا (أي القانون *tora*) (في اليهودية والمسيحية): التوراة في اليهودية، وبأوسع معانيها، هي جوهر التنزيل الإلهي لإسرائيل، أي الشعب اليهودي، وهي التعاليم أو الهداية التي أنزلها الله للناس. ودائمًا ما يقتصر معنى كلمة توراة على الأسفار الخمسة الأولى ***Pentateuch*** من العهد القديم، كما تسمى "الشريعة ***law***" أو الأسفار الخمسة الأولى، وهي الأسفار التي تعزى تقليديًّا إلى موسى المتلقي للتنزيل الأصلي من الله على جبل سيناء. والشرائع اليهودية، والكاثوليكية الرومانية والأرثوذوكسية الشرقية، والبروتستانتية متفقة على الترتيب التالى لتلك الأسفار: التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية. (المترجمة)

١٦- زواج أرملة الأخ (في اليهودية) عادة عبرية قديمة تجبر الرجل على الزواج من أرملة أخيه إن لم يكن لها ذرية: "إذا سكن إخوة معًا ومات واحد منهم، وليس له ابن فلا تعطى امرأة الميت إلى رجل أجنبي. أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة، ويقوم لها بواجب أخي الزوج... وإن لم يرضَ الرجل أن يأخذ امرأة أخيه... تتقدم امرأة أخيه إليه أمام أعين الشيوخ فتخلع نعله من رجله وتبصق في وجهه... " التثنية ٢٥(١٠-٥). (المترجمة)

17- Here one might contrast the descriptions of family life in the early didlical narratives mith the last chapter of proverbs (a post-exilic work) which neatly depicts the ordering of anuclear fami ‹for the move to ward monogamy. note the constant coupling of husband and wife, father and mother in the post-exilic writings;for married children leaving their parents. see Ahikar 2:45;BB:4;B. S. inB. B98b; for the disappearance of a concubinage and the levirate (the obligation of marriage with the widow of a childless brother. the eldest son of the union succeeding to the deceaseds estate), see Epstein(1942).

١٨- *Book of proverbs*، سفر الأمثال، (في الكتاب المقدس) السفر العشرون في العهد القديم، والسفر الثاني من القسم الثالث من العهد القديم أو "الكتابات المقدسة". وينقسم السفر العشرون إلى ثمانية أقسام محددة تحديدًا واضحًا، وهو يشتمل على أمثال حكيمة ونصائح محددة تدور حول السلوك الإنساني. والموضوع الجوهري لهذا السفر هو أن الحكمة الحقيقية تأتي في أعقاب الاعتقاد الراسخ في الله وخشيته، وهناك من يعتقد أن سليمان هو الذي جمع السفر. وما يعرف عنه من ترديده للأمثال جعل بلاطه مركز حكمة الشرق: "وفاقت حكمة سليمان حكمة جميع بني المشرق وكل حكمة مصر... وتكلم بثلاثة آلاف مثل، وكانت أناشيده ألفًا وخمسًا" الملوك الأول٤:٣٠ وما بعدها. (المترجمة)

١٩- الوصايا العشر: في الكتاب المقدس، النسخة المنقحة: الوصايا العشر الإلهية التي أنزلها الرب الإله على موسى وهو على جبل سيناء، محفورة على لَوْحَي حجارة:

(١) لا يكون لك آلهة أخرى أمامي" (الخروج ٢٠:٣).

(٢) "لا تصنع لك تمثالاً منحوتًا ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهن ولا تعبدوهن. الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضي. واصنع إحسانا إلى ألوف من محبي وحافظي وصاياي" (الخروج ٢٠:٦).

(٣) "لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً؛ لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً. (الخروج ٢٠:٧).

(٤) اذكر يوم السبت لتقدسه. ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك. وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملاً أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك" (الخروج ٢٠:٨-١٠).

(٥) "أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك" (الخروج١٢=٢٠).

(٦) "لا تقتل" (الخروج٢٠:١٢).

(٧) "لا تزن" (الخروج٢٠:١٤).

(٨) "لا تسرق" (الخروج ٢٠:١٥).

(٩) "لا تشته بيت قريبك ولا تشهد على قريبك شهادة زور" (الخروج١٦:٢٠).

(١٠) لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئًا ما لقريبك. (الخروج ١٧). (المترجمة)

20- thus the rabbis characterized God as the one:Who sanctified us with His commandments and commanded us"(tos. Ber. 7:9) ،and declared that aman performs ten precepts before ever he eats of bread (v. Hall).

٢١- أسفار المكابيين: أربعة أسفار موجودة في بعض مخطوطات ترجمة التوراة السبعينية. السفران الأول والثاني موجودان ضمن أسفار الكتاب المقدس في الكنائس اليونانية واللاتينية، وهما من الأسفار المكذوبة في الكتاب المقدس الإنجليزي.

١. مكابي الأول: يصف تدنيس الهيكل ومقاومة ماتاياناس وأبنائه. ويعد مصدرًا رئيسيًا لتلك الفترة.

٢. مكابي الثاني: يغطي الحروب المكابية التي انتهت بانتصار يهودا المكابي على نيكاتور ومقتل الأخير. وهو تلخيص لعمل أكبر وليس له قيمة تاريخية.

٣. مكابي الرابع: مقال فلسفي يدور حول تفوق العقل الورع على الأهواء بأمثلة من تاريخ المكابيين. وفي الأسفار الأربعة تعاليم مهمة حول الخلود (مكابي الثاني ٧:٩) والصلاة على الأموات (مكابي الثاني١٢:٤٥). (المترجمة)

22- For details of the domination of jewish life by the commandment, see urbach(1975), pp315f.

٢٣- ***Rabbi*** الحاخام، رجل الدين اليهودي، دارس أو معلم الشريعة اليهودية، الحاخام الأكبر، رئيس الطـوائف اليهوديـة البريطانيـة، و***Rabbinism*** أي حاخامي، متعلـق بالحـاخامات أو آرائهم أو علمهم أو لغتهم، ***Rabbinic*** اللغة العبرية المتأخرة، ***Rabbinism*** أي تعبير حاخامي، العقيدة اليهودية المتأخرة التي تسوي بين الشريعة الشفوية والشريعة المكتوبة. و***Rabbinist*** التلمـودي، المستمسك بالتلمود والتقاليد الحاخامية. و***Rabbinislic*** تعني حاخامي أو تلمودية ***Rabboni*** سيدي، (عبرية). (المترجمة)

٢٤- الخلاص من الخطيئة واللعنة عن طريق كفارة المسيح. وترى المسيحية أن الخلاص لا يكون حقيقيا إلا عن طريقها هي فقط من خلال تجسد المسيح وموته. وينظر إليها اللاهوتيون في الخلاص من الخطيئة وعودة الإنسان والعالم إلى الله. (المترجمة)

٢٥- عيد الفصح اليهودي (باسوفر): (من يتجاوز دون أن يلمس، إشارة إلى إعفاء الإسرائيليين من موت أول مولود) عيد سنوي يهودي احتفاء بذكرى خروج الإسرائيليين من أسرهم في مصر، يقام من الرابع عشر إلى الحادي والعشرين من الشهر السابع من السنة اليهودية. وبحسب الرواية المتعلقة بأصل العيد المذكورة في الإصحاح الثاني عشر من سفر الخروج في الكتاب المقدس، يتعين ذبح شاة في كل بيت في مصر بأمر الرب، كان يقتل أول مولود في كل بيت في مصر بأمر الرب، كان "يمر *Passover*" على البيوت ذوات علامة الدم، وفيما بعد كانت أضحية الشاة في العيد. وفي اليهودية فإن هذا العيد هو أول ثلاثة احتفالات بالحج على النحو الوارد في الكتاب المقدس، ويبدأ في اليوم الخامس عشر من شهر نيسان، ويستمر لثمانية أيام ليهود الشتات وسبعة أيام فقط ليهود إسرائيل. وسواء كان العشاء الأخير - في المسيحية - عبارة عن وجبة الفصح اليهودية، كما يفترض في الأناجيل المتشابهة أم أن العشاء الأخير ليس كذلك كما يفترض إنجيل يوحنا، فمن الواضح أن طقس القربان تأسس في وقت الفصح اليهودي، وأن المسيحيين قد فهموا موت المسيح على أنه تحقيق للأضحية التي تنبأ بها الفصح اليهودي. (المترجمة)

٢٦- عيد الخمسين، عيد العنصرة: الاسم اليوناني لعيد الأسابيع اليهودي الذي يقع في اليوم الخمسين بعد عيد الفصح اليهودي، ولأن الروح القدس نزل على التلاميذ في هذا اليوم (أعمال الرسل ٢:١)، انطبق الاسم على العيد المسيحي لهذه الواقعة، ويسمى عمومًا أحد العنصرة ***Whitsunday***. (المترجمة)

٢٧- السنة السبتية: إن الأهمية التي أضفتها الدورة القمرية على الرقم سبعة امتدت لتشمل السنوات كذلك، إذا كانت كل سابع سنة هي سبت زراعي، وكانت الأرض تترك دون أن تفلح، ويطلق سراح العبيد أو تتاح لهم فرصة إطلاق السراح (الخروج١:٣١ـ٦)، كما يطلق سراح المدينين (التثنية١:١٥-٦)، وكانت ثمار الأرض في تلك السنة من حق الفقراء. (المترجمة)

٢٨- الشوفر: (عبريًّا: قرن الكبش)، نوع من النفير أو البوق مصنوع من قرن الكبش، وينفخ في الاحتفالات الدينية اليهودية، مثل نهاية صلاة الصباح في شهر أيلول، وفي الأزمنة القديمة كان يستخدم كدعوة للحرب أو في مسح ملك أو الاحتفاء بسنة يوبيلية، وفي إسرائيل يصاحب نفير الشوفر قسم رئيس الدولة عند بدء شغله منصبه. (المترجمة)

٢٩- البوريم أو القرعة: يرتبط عيد البوريم، أو القرعة، تاريخيًّا بخلاص اليهود من هامان (أستير١٥:٣:٩٩٧-٣٢)، وكانت أيامه الرابع عشر والخامس عشر من الشهر الثاني عشر، آذار. وكان سفر إستير يقرأ في ليلة الثالث عشر في خضم صراخ للعنات على هامان وآل بيته، والعيد كله مرح صاخب. (المترجمة)

٣٠- سفر رؤيا باروخ: من الأسفار المكذوبة (أي من الأعمال غير المعترف بها والتي تماثل في الأسلوب والمضمون ما يروى في الكتاب المقدس المعتمد)، وموضوعه الأساسي يعالج ما إذا كانت علاقة الرب بالإنسان علاقة عادلة. وقد كتب أصلاً بالعبرية ونسب إلى باروخ، وهو شخصية أسطورية شائعة بين اليهود الهيلينيستي. وباروخ في الكتاب المقدس كاتب عند أرميا (أحد أنبياء الكتاب المقدس) ورفيق له، ويناقش سفر باروخ مسألة العدل الإلهي التي كانت تشغل تفكير اليهود بعد سقوط القدس، وتوضح أوجه معاناة الصالحين على أنها النهج الذي يتبعه الرب في تطهير شعبه المختار "فأخذ أرميا درجا آخر ودفعه لباروخ بن نيريا فكتب فيه عن فم أرميا كل كلام السفر الذي أحرقه يهوقايم ملك يهوذا بالنار، وزيد عليه أيضًا كلام كثير منه" (أرميا ٣٦:٣٢). (المترجمة)

31- On the importance of education in the lives of the jewish people ،see ،e. g ، .Ber. 47b;Men. 110a;B. B12a; especially kidd. 1:10:He that has no knowledge of scripture and Mishnah…has no part in the habitable world. For womens exemption ،kidd. 29b ;cf. Naz. 29a ;Erub. 29a. contrast kidd. 1:1o with Better to burn the torah than to teach it to womency. sot. 3:4)

32- the rabbis found scriptural authority for the viw that women were intellectually incapadle of coping with the demands of an education in torah and should instead coneentrate upon housel old affairs:"there is no wisdom in woman except with the distaff. thus also does scripture say:"And all the women that were wise- hearted did spin with their hands"(Ex. 35:25) ،(yoma66d). on the incorrectly held assumption that Beruriah was a women of learning(and that tgus other women possessed educational opportunities) see goodblatt (1977).

٣٣- المذبح، مذبح الكنيسة في اليهودية والمسيحية، مسطح لتقديم القربان ويستخدم بوصفه مركزًا للعبادة أو للشعيرة، وفي الأديان البدائيـــة كــان يكفي مجرد صخرة طبيعية أو حجر أو كومة أحجار أو كثيب لهذا الغرض، منضدة لتقديم القرابين وللتناول (عند من يعتبرونه قربانًا)، *alter stone* وهو محجر المذبح: ويقوم مقام المذبح في الكنيسة. (المترجمة)

٣٤- المشنا (في اليهودية): الشريعة الشفهية اليهودية، وهي عبارة عن مجموعة من القواعد التي تشكل أساس التلمود، وكانت هناك مختارات شتى من المواد المشناوية، وقد نقحت المشنا بصورة نهائية، وأصبحت تعزى إلى الحاخام يهودا هاناسي (حوإلى عام ٢٢٠م). (المترجمة)

٣٥- جماعة إسرائيلية لا تشكل جمعية دينية، وإنما تتألف من أفراد متفرقين التزم كل منهم بنذر: بعضهم طوال العمر، كشمشون، وصموئيل ويوحنا المعمدان، وكان قسمهم رمزًا ظاهريًا للتكريس للرب يتمثل في الامتناع عن النبيذ والمسكرات، وفي إطلاق الشعر، وفي تجنب دنس ملامسة الموتى. (المترجمة)

36- For details of the offerings made at the Temple, see Lev. 1:3ff. and Barton (1927), pp. 79-89.

37- For a description of the lifestyle of the nazarites and of the reason for their decline, see Robertson Smith (1894), pp. 324f, .482;Foher (1973) ،pp. 153- 4; Bonsirven(1931), p. 188. We should slso note that even if a woman did decide to become a nazarite, her husband had the right to revoke her vow(Num. 30:3f. ;Naz. 4:1-5 ،9:1;Ned. 1:9) .

38- Afurther reflection of the non-status of the femal in Temple cult is to beseen in the exilic legislators, specification that all important sacrifices be ofmale victims (lev. 1:3f.) According to philo, the reason for this rule was because the male is more complet, more dominant than the female,closer akin to causal catgory of the passive rather than the active, (Spec. leg. 1. 198f.).

39- for a survey of the evidence available, see Hollis (1934).

40- See, for example, finkelstein (1930), pp. 49-59;Gutman (1981);Morgenstern (1956), pp. 192-201;zeitlin (1931)(all of differing opinions).

41- Not that the rabbinic definition of what constituted a town (as opposed to a village) was a community in which there lived ten unoccupied men (who could be counted on to forom a quorum) (Meg. 1:3).

42- Loewe(1966), pp. 44-5.

43- See Epstein(1948)

٤٤- كانت لقاءات المسيحيين الأوائل تجرى في أي مبنى قائم خاص أم عام، وإذا كان ابتكار الأشكال المعمارية والإنشائية لا ينشأ من العدم، فقد استوحى بناة الكنائس أشكال عمارتهم من نماذج المباني العامة القائمة بالفعل، والتي تتناسب مع إقامة شعائر العقيدة المسيحية، وفي مقدمتها البازيليكا الرومانية بعد إجراء التعديلات اللازمة للتعبير عن مضمون العقيدة الجديدة. فتحول القاضي ومن يحيط به من المستشارين الذين يتصدرون قاعة المحكمة الرومانية "البازيليكا" إلى المطران ومن حوله من القساوسة في قبلة الكنيسة، ***apse***، وتحول المذبح ***altar*** الذي كان يحرق فوقه البخور أمام القاضي الروماني افتتاح الجلسة إلى المذبح المسيحي، وتحول جمهور المتقاضين والمتفرجين إلى جمهور المصلين ***congregation***. وتكون البازيليكا عادة من صالة مستطيلة يتصدرها فناء أو صحن ***atrium*** ذو أعمدة عرضية بكامل عرض المبنى بحيث يحيط بالفناء والبازيليكا من الخارج جدار واحد، ووظيفة الفناء هي تنظيم الدخول إلى الكنسية. وفي حالة عدم وجود الفناء يقام "دهليز المدخل "***narthex***" أو سقيفة الدخل المستعرضة (حوش الكنيسة) بكامل عرض الكنيسة، كما قد تتصدره سقيفة مدخل ***porch*** أمام باب الدخول إلى الكنيسة. وقد أضيف فيها بعد دهليز متوسط ***vestibule*** بين الفناء وصالة الكنيسة نفسها. وثمة أبواب بعدد الأقسام الطولية التي ينقسم إليها الفراغ الداخلي للكنيسة التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المجاز العريض الأوسط ***nave*** والرواقان الجانبيان ***aisles*** بواسطة صفين أو أربعة من الأعمدة حاملة السقف الموازنة للمحور الرئيسي، تفصل الجناحين المنخفضي السقف عن المجاز الأوسط المرتفع. (المترجمة)

45- (46)Avi-Yonah(1975), I ،p187.

46- Sukenik(1932, pp. 15f.

47- Sukenik (1935), p. 72.

48- See S. Gutman et al, "Excavations in the synagogue at Horvat susiya, in Levine (1981), p. 124, and seager(1975)(contains material on Galilean synagogues). z. Maoz remark:"the view that synagogues of this period did not contain a womens gallery is supported by the synagogues at Gamla where no traces of any separation are found, (Levine, 1975, p. 39). We might also note that theavators of Capernaum, which was once thought to have stairs appropriate for gallery, are now convinced that there was no gallery (ibid , 100).

49- Abrahams (1932), pp. 39-40.

٥٠- الرسالة الأولى إلى أهل كورنثيوس (في الكتاب المقدس، العهد الجديد): من أسفار العهد الجديد، وهي الرسالة الأولى التي كتبها القديس بولس في أفسس حوالى سنة ٥٢-٥٥ م، وتتناول نوعية من الموضوعات. ويعتبر القسم الخاص بالقربان المقدس (١٠:١٦ وما بعدها ١١:٢٠ وما بعدها)، والقسم الخاص بالمحبة (١٣) والقيامة (١٥) من أهم ما ورد في العهد الجديد، وهي الرسالة الثانية التي كتبها القديس بولس وهو في أفسس حوالى سنة ٥٢-٥٥م، وموضوعها الرئيسي موقف القديس بولس من كنيسة كورنث التي من الواضح أنها فشلت فيما يتصل بمسألة أخلاقية، والنعمة السائدة في الفصول من العاشر إلى الثالث عشر تختلف عن باقي الرسالة، هناك اعتقاد واسع الانتشار مفاده أن تلك الفصول إنما هي جزء من رسالة أخرى سبق أن أرسلها في مناسبة سابقة على الفصول من الأول إلى التاسع، أو أن مجموعتي الفصول قد تم توجيههما إلى مجموعات مختلفة داخل كنيسة كورنث. (المترجمة)

51- Segal (1976), pp. 2, 5.

52- Trachtenberg (1961), part I.

53- The Mishnah records the fact that simeon ben Shetah had 80 Women from Ashkelon hanged in one day (Sanh. 6:4, According to the Jerusalem Talmud these women were witches (y. Hag . 2:2, 77d;Sanh. 6:9, 23c).

54- Significantly, the priestly Cody's prohibitions on magical practices appears together with the ban on prostitution and mourning rites (Lev. 19: 26f. cf. Nahum 3:4).

55- Regarding this differentiation, Philo wrote : 'the Law laid down a scale of valuation in which no regard is paid to beauty or stature of any thing of the kind but all are assessed equally , the sole distinction being between men and women, and between children and adults' (Spec. Leg. II. 32).

56- The use of this blessing may first have been authorized in the second.

للمزيد راجع

J. Jeremias (1969), *Jerusalem in the Time of Jesus*, Appendix: 'The Social Position of Women', London

S. Safrai (1976), 'Religion in everyday life', 'The Temple', 'The Synagogue', in S. Safrai and M. Stern (eds.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Amsterdam, sect. 1, vol. II, 793-833; 865-907; 908-44

— (1969), 'Was there a women's gallery in the synagogue of antiquity?', *Tarbiz* 23, 329-38 (in Hebrew, English summary p. 11)

R. de Vaux (1961), *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, tr. J. McHugh, London

(١٨)

النساء في المسيحية السورية[١] في بداية ظهورها

سوزان آشبرول هارفي، بروفيدانس، رودايلاند

تطرح المسيحية السريانية في بداية ظهورها عديدًا من الإشكاليات، خاصة فيما يتعلق بالنساء، لكن ربما يكون ممكنًا أن تعتمد - على أقل تقدير - على التباين الجزئي بافتراض وجود علاقة بين الجوانب الروحانية وجوانب المجتمع المسيحي في الشرق السوري في العهد القديم المتأخر. وتحصيل نتائج عملية للأفكار الدينية المحددة يعد عملاً واهيًا غير مقنع في أحسن الأحوال، ولكن المحاولة ذاتها ربما تثير أسئلة ذات مغزى.

وهنا يستخدم مصطلح "الشرق السوري" ليشمل تلك المناطق التي تستخدم اللغة السورية بوصفها لغة رئيسية: فأتى في المقام الأول المقاطعات الرومانية في سوريا، مملكة أسروين[*] ***Osrhoene*** وبلاد ما بين النهرين وجيرانهم الفارسيين، ولكن اللغة السورية كانت لغة مشتركة[**] ***lingua Franca*** للحدود الرومانية الشرقية بالمعنى الأوسع. وفي نطاق هذا العالم السوري، فإن المدن التي كانت تتحدث اليونانية (مثل أنطاكية ***Antioch***) كانت تحتفظ بالطابع السوري أكثر من

(*) أو إسروان أو أسروانا أو أوسرهوني، وأصبح اسمها بعد المسيحية الرها المقدسة أو الرها المباركة. (المترجمة)

(**) لغة مشتركة قوامها الإيطالية ممزوجة بالفرنسية والإسبانية والعربية، وقد تستخدم بوصفها لسانًا مشتركًا أو تجاريًا بين أقوام مختلفي اللغة. (المترجمة)

اليوناني، رغم جهودهم المبذولة للتكيف مع الهيلنيستية، فإن الأدب اليوناني ذا الأصل السوري (مثل كتابات تيودور كيروس ***Theodoret of Cyrrhus***)، يكشف عن الميول والأمزجة السورية أكثر مما يكشف عن طبيعة بنيتها المحتملة. وتبعًا لذلك، فإن المسيحية السريانية تميزت منذ استهلالها بظروفها المتميزة، وقد نمت منفصلة عن العادات والتقاليد اللاتينية الرومانية. والتجربة الموازية لها على – سبيل المثال– لمصر لا تخلو من مغزى، ولكن عامل اللغة محوري وبالغ الأهمية.

وعلى عكس اللغة القبطية(*) ***Coptic***[٢]، وجدت اللغة السريانية مجالا للتطور: فقد أفرزت أدبًا غنيًا وتقاليد تعليمية خاصة بها. وكان الوجود الهيليني الجاد قليلاً في الثقافة والأفكار السريانية حتى القرن السادس للميلاد، ورغم أن التأثير يبدأ في القرن الخامس. وحتى ذلك الحين، لدينا ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح "المسيحية السامية"، والفروق بالنسبة للكنيسة الأولى "السائدة" كانت تثقيفية وتنويرية، وتُلقي –كما في حالة النساء– الضوء على بواكير المسيحية اليونانية اللاتينية والثقافة المسيحية.

والعالم السامي القديم قدم دليلاً على التقاليد الدينية التي تتميز بتفتح الذهن والحساسية المرهفة تجاه الجوانب الأنثوية للإله. ولم يحدث قبل نمو طائفة العذراء مريم من القرن الخامس للميلاد فصاعدًا، أن بدأ الميزان الثقافي الذي ولد في العالم الكلاسيكي أن يشكل عنصرًا يقارن بالحضارة الغربية. وفي الشرق السوري، مع ذلك، وضع نمط للرموز الأنثوية التي تتمتع بالنفوذ في وقت سبق ظهور المسيحية بكثير، وربما يرجع ذلك إلى الاتجاه اللافت للكنيسة السريانية عند ظهورها، مقارنة بتلك الثقافات اليونانية اللاتينية لتشجيع الرموز الأنثوية في استجابتها لسفر الرؤيا المسيحي.

(*) لغة الكنيسة القبطية. (المترجمة)

وتاريخ الشرك والإيمان بعدة آلهة وعبادتها حمل إرثًا من الربة السورية والتي انتشرت عبادتها في نهاية الأمر عبر العالم اليوناني الروماني، وعرفت هذه الربة من الشرق الأدنى القديم باسم عشتار ***Ishtar*** أو عشتروت ***Ashtoreth*** أو عشتارت ***Istarte***، لتصبح الربة أتارجاتس الآرامية ***Aramaic Atargatis*** التي شاعت طائفتها الدينية في مرحلة المسيحية الأولى والتي لم تبلغ عبادتها من العظمة مثل ما بلغت عبادة الربة المصرية إيزيس، إلا أن الربة السورية ظلت تتمتع بحضور مهيب ومؤثر عبر الأزمنة المتأغرقة والرومانية، وعبر المدن التي تقع على البحر المتوسط. وفي الكوزمولوجيا(*) الوثنية للشرق السوري، كان من مهام الربة أن تكون جزءًا من "الثالوث المقدس" – الأم، والأب، والابن، ومثل هذه الهيئة تميز غالبًا المعتقدات الدينية في الشرق الأدنى القديم (وكانت إيزيس نفسها جزءًا منه)، وعبادها كانوا يدركونها كوجود رباني كوني فنظروا إليها كما نظروا لسيبل الفريجية(**) ***Phrygian Cybele*** وهيرا اليونانية ***Greek Hera*** باعتبارها "أم الخليقة".

ومن ناحية أخرى، فإن الشرق السوري اعتنق المسيحية بادئ ذي بدء من خلال اليهودية التي وفرت تراثًا عمليًا أكثر حيوية من تراث المسيحية اليونانية أو الرومانية. ومن هنا فإن الصورة الذكورية التي استخدمت لرب إسرائيل في العهد القديم وبشكل مجحف عملت على تكريس هذه الصورة فقط، وهي صورة مفتعلة عمدًا في رد فعل مضاد للمعتقدات الدينية المجاورة وأربابها. وهناك صورة أخرى أنثوية هشة وجدت أيضًا في العهد القديم: الإله باعتباره قابلة ***(ps. 22: 9-10)***

(*) ***Cosmology*** علم الكون، ودراسة الكون المادي من حيث محتواه وتنظيمه وتطوره. (المترجمة)

(**) فريجيا ***Phrygia*** منطقة قديمة وسط آسيا الصغرى، وسط تركيا في الوقت الحاضر، ازدهرت في القرن الثامن حتى السادس ق. م. (المترجمة)

وباعتباره أمًّا حنونًا (أشعياء ١٥: ١٣ : ٦٦)، والإله الذي يعمل في كد وعناء لتخفيف وخز المخاض المقدس (أشعياء ١٤ : ٤٢). وهذه التشريعات التي تعمل على تذكيرنا بأن الصورة الإسرائيلية التي رُسمت للإله باعتباره القادر وبالتالى باعتباره الذكر كانت في الواقع ابتداعًا عمديًّا: لا أكثر ولا أقل (تريبل، ١٩٧٨).

والروابط المُتنامية للفكرة التي ترعاها الوحدوية اليهودية تفصح عن نفسها. ومن الملحوظ أكثر هو تجسيد الحكمة(*) الإلهية **Holly wisdom** بوصفها صورة أنثوية: "إنها هي من تجلس على يمين الملك الإله، وهي القوة التي من خلالها يخلق الإله ويعمل. ولأن الحكمة **Hokhma** اسم مؤنث في اللغة العبرية، فإن التجسيد هو امتداد طبيعي للخيال الأدبي الخاص بالنعت اللغوي. ولكن هناك معانٍ يتضمنها مفهوم الشخص الأنثوى المُجسد للحكمة تتجاوز مجرد كونه امتدادًا مبسطًا لفئة نحوية يناسب نطقها نمطًا ما. ويبين التاريخ أنه حيثما تنفصل الروحانية الدينية عن المجالات الأنثوية، فإن رموزًا أنثوية نفاذة السلطة سَيُوجدها المجتمع المعنى رغم ذلك، وليس من الضروري وجودها في الدين التوحيدي. وبالنسبة لليهودية، فإن تقليص فكرة الحكمة التي سادت خلال عهد الغنوصية[٣]، تبعه تطور، في العهد الحاخامي، للصورة الأنثوية – الشكينا[٤] المقدس، التشخيص الأنثوي للوجود الإله الرباني، باعتبارها ابنة الإله وعروسه (فون راد ١٩٧٢، جولدبيرج، ١٩٦٩). ولا تمثل الحكمة ولا الربة السورية مركزًا لاهوتيًا مهيمنًا للديانة الخاصة لكل منهما. ولكن كلتاهما، وربما الربة تحديدًا، نُظر إليها باعتبارها أكثر نفوذًا من

(*) الحكمة: (في الكتاب المقدس) يهبها الله: وملأته من روح الله بالحكمة والفهم" (الخروج *3: 31*)، لا يعثر عليها في العالم: "أما الحكمة فمن أين توجد وأين هو مكان الفهم" (أيوب ٢١ : ٢١ – ٣١) وأعطاها الله لسليمان بوفرة: "وأعطى الله سليمان حكمة وفهمًا كثيرًا جدًّا ورحبة قلب كالرمال على شواطئ البحر". (ملوك أول ٤ : ٢٩ – ٣٠). (المترجمة)

الإلهات الأنثويات المماثلات في البانثيين اليوناني أو الروماني، وأوضح لوسيان أنه يجب على الربات هيرا، وأثينا، وأفروديتي وأرتميس، ونمسيس ***Nemesis*** وريا ***Rhea*** وسيلين ***Selene***، وربات القدر أن يتوحدن كي يطوقن نفوذ الربة السورية ***(Dea Syria, 32)***. وربما لا نندهش عندما نعرف أنه على عكس الكنائس اليونانية اللاتينية استخدمت المسيحية السريانية في بداية ظهورها الصور والرموز والرامز الأنثوي لاستكشاف العناصر المقدسة للقربان والطقس الديني السري.

والشعائر السريانية في بداية ظهورها، ولقرون تالية عديدة، رأت الروح القدس[٥] ***Holy spirit*** باعتبارها أنثوية، وباتباع قواعد النحو ومعنى كلمة ***ruha***، التي تعني في اللغة السريانية "روح" نجد أنها اسم مؤنث – موروث من أنماط التفكير الديني (موراي، ١٩٧٥، ص ٢٠ – ٣١٢).

وتقدم أناشيد سليمان[٦] ***odes of Solomon*** السورية اليهودية – المسيحية والتي ربما ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد (تشارليسورث، ١٩٧٧)، صورًا للرب تتناقض بشكل قاطع مع الكتابات اليونانية اللاتينية التي تعود لنفس الزمن. وليس فقط الروح القدس هي التي مثلت في الأنثوية باعتبارها روح الأم، ولكن كذلك أيضًا المسيح في أزمنة كُسِيَت بصور ومصطلحات أنثوية، وحتى الترنيمة المذهلة تُسبّح بالإله في صيغة أنثوية.

والترنيمة التاسعة عشرة لا تثير في الحقيقة الدارسين منذ اكتشافها إبان هذا القرن. والصورة التي رسمت للروح القدس الأنثوية، في عملها مع الرب الأم (صورة بلا ضوابط للتفاصيل التحليلية)، والتي صورته بوصفه قابلة السيدة مريم، أثبتت قلقها نحو فرط الحساسية التي لدى الأكاديميين في القرن العشرين. وتوحي الترنيمة ١٩ بمزيد من الإبهام والضبابية في التقدير السوري المبكر لكل ما هو أنثوي، وفيها تُصور مريم بردًا وسلامًا باستخدام مصطلح موجز ولكن مُبهر: إنها

"الأم العذراء للعديد من النعم "ومنحت لقب" من أعيد اكتشافها "في القرن العاشر بالغرب اللاتيني – إنها التي "تحمل".. دون "ألم"، أنها "أحبت عن طريق الخلاص(*)" و"ترعى في عطف" و"صرحت في عظمة وجلال ووقار" والثقة في هذا التشريع يتجاوز الصورة المشوشة والمحفوظة للنذر المريمي في القرن الثاني، والتي استقيناها من مصادر أخرى، وتبدو بشكل ما متميزة بالتطور أو النضج المبكر غير الاعتيادي. والموضوعات التي تلامس التصورات العقائدية والمريمية الرئيسية، والتي نادرًا ما يمكن تتبعها قبل القرن الخامس في أي مكان آخر، والبعض لم يتم متابعته حتى الأزمنة الوسطى (حرايف ١٩٦٣).

واقترح الدارسون أن الترنيمة تتداخل فيها صورة مريم بصورة إيزيس، ولكن ذلك لا يصيب الهدف، وأنه لعذر شائع أن تطرد "الموضوعات الشائكة" في تطور طائفة مريم الدينية في الشرق السوري بالقرن الثاني، ومن ثم فإن الأم العذراء صاحبة العديد من البركات التي وُجِدَت في الترنيمة ولم تكن بمعزل عن الواقع.

ولتتبع التكريس السوري للسيدة العذراء في بداية ازدهاره، لابد أن يقفز المرء للأمام زمنيًّا ولكن على ألا يتجاوز ذلك القرن الرابع. وترانيم إيفرايم سيريوس ***Ephrem Syrus*** أعظم الشعراء السريان، يقدم أدلة صادقة متميزة وجديرة بالتقدير (موراي، ١٩٧١، بروك ١٩٧٩). ويقدم إيفرايم التكريس المريمي بشكل أكثر تطورًا بكثير عما وُجد في الغرب في ذات الفترة والزمن.

(*) ***Redemption*** الخلاص من الخطيئة واللعنة عن طريق كفارة المسيح. وترى المسيحية أن الخلاص لا يكون حقيقيًّا إلا عن طريقها هي فقط من خلال تجسد المسيح وموته. وينظر إليها اللاهوتيون في نطاق نظرة مزدوجة تتمثل في الخلاص من الخطيئة وعودة الإنسان والعالم إلى الله. (المترجمة)

والأرثوذكسية اليونانية لن تفسح المجال لنفس الاحتمالات حتى القرن الخامس _ في سيريل(*) بالإسكندرية ***Cyril of Alexandria*** - والكاثوليكية ***Catholicism*** في الغرب اللاتيني لن تدعم هذه الاتجاهات لعدة قرون عديدة لاحقة (جرايف، ١٩٧٣، بالنسبة لأيرلندا، رغم ذلك، انظر دايفز هذه الطبعة). وبالنسبة لإيفرايم فإن مريم شاطرت وشاركت ولدها في دوره المتعلق بالخلاص، وأكثر من ذلك، فإنها أيضًا، حضرت القربان المقدس(٧) ***Eucharist***؛ لأن جسد المسيح الذي سُلم في القربان المقدس هو ذلك الجسد الذي أخذه من مريم. إن وجود السيدة مريم كان جوهريًّا، ولا تنفصل عن عمل المسيح. وخلفاء إيفرايم حذوا حذوه، ورغم أن إيفرايم يشير إلى أن التبجيل والتوقير والإخلاص العميق السوري لمريم الذي ازدهر بشكل رفيع ولاهوتي، استطاع - بشق الأنفس - أن يقدم طائفتها الدينية بمثل العمق الذي حققته الكنيسة السورية التي كان من المفترض أنها كانت هناك بالفعل.

والقرابة الروحية التي مهدت للترنيمة أو ترانيم مريم لإيفرايم ربما أضافت وزنًا للنظرية القائلة بأن الإنجيل الأول ليعقوب(**) ***Protevangelion of James*** السجل الإيبوقريفي الوحيد المؤثر الذي تناول حياة العذراء مريم، والذي يعود للقرن الثاني والذي دون أساسًا في اليونان له جذور سورية (سميد، ١٩٦٥، ستريكر، ١٩٦١). والأهم، على أية حال، هو الأفضلية الكبيرة التي تمتع بها هذا العمل في الكميونات المسيحية السورية. والطبعة السريانية هي أقدم التراجم لهذا العمل، والرواج والشعبية الفورية التي حققها هذا العمل في الشرق السوري تم التحقق منه جيدًا. ومرة أخرى، إن العمل السرياني "الحياة السريانية للعذراء ***Syriac life of the virgin***" كان أيضًا مفصلاً، ربما كتب في مرحلة أقدم تعود

(*) ***Cyrillic***، سيريلي، من الأبجديات المبنية على أبجدية منسوبة إلى القديس سيريل، ولا تزال تستخدم في صربيا وبلغاريا وروسيا والاتحاد السوفيتي. (المترجمة)

(**) ***Apocrypha***، أسفار الكتاب المقدس المكذوبة التي لا تعد من الوحي الإلهي. (المترجمة)

لمنتصف القرن الثاني (بدج، ١٨٩٩، ليويس، ١٩٠٢) وبالتأكيد، فإن مكانة مريم في المسيحية السريانية الأولى لم تكن مَعْنِية بتحفظات وموانع عقائدية عبر عنها في الشرق الأقصى قبل القرن الخامس.

والتجربة الدينية في الشرق السوري سواء قبل أو بعد اعتناق المسيحية تكشف وجودًا مكثفًا للصور والرموز الأنثوية ذات النفوذ. وهذه التجربة لم تتشارك بسهولة مع الثقافة اليونانية اللاتينية، رغم تقبلها بحماس في الأزمنة المتأغرقة من قبل الطوائف الدينية للربة. وظلت هذه الطوائف الدينية شيئًا دخيلاً جاء من الخارج حتى عندما كن "متأغرقات" أو "تحولن للرومانية"، وهكذا ظلوا في توترات جوهرية مع المجتمع الذي تبناهم، وهم يشيرون إلى ما يُفتقر إليه في الروحانية الكلاسيكية، أكثر مما تشير إلى ما وُرِث. ولذا – وعلى سبيل المثال – فإن الكنيسة الغربية حرمت الإنجيل الأول[٨] ليعقوب باعتباره هرطقة وضلالاً، وذلك بمجرد أن نُشر تقريبًا.

ومرة أخرى، فإن الصورة الأنثوية للإله في ضوء أناشيد سليمان وما تتسم به من حذق وبراعة لم تكن لتظهر في الغرب حتى الأزمنة الوسطى (ماكلوجلن، ١٩٧٥)، لذا ليس من المدهش أن المسيحية السريانية سوف تجد أجنحتها تُقَلَّم في نهاية المطاف من خلال ضغوط مسايرة – شكلاً أو مضمونًا – "السائد" في المسيحية اليونانية – اللاتينية. واللاهوت السرياني لا يكشف عن اعتراف هيليني جاد حتى أواخر القرن الخامس، ولكن يبدأ قبول وانصياع أكثر اكتمالاً لاحقًا، لتحطيم الرموز التي كان وجودها طبيعيًّا بالنسبة للمحيط السوري.

وبحلول عام ٤٠٠ اتُّخِذت خطوات لدمج المفهوم السرياني للروح القدس مع ذلك الذي تتبناه الكنيسة "الأرثوذوكسية"، ومن ثم عندما استخدم هذا المفهوم لتحديد العنصر الثالث للثالوث[٩] ***Trinity*** تحولت الروح ***Ruha*** لاسم مذكر، ولكن التغير حكم هذا الاستخدام المحدد للكلمة فقط. وبعد عام ٤٠٠، لم يعد الكتاب السريان يتبعون

التقاليد التي دونت على نسق واحد في الأعمال الأقدم، ولكن ابتغوا تلك التي تشير إلى الروح في مصطلحات وصور مُذَكِّرة (رغم أن كاتب الترنيمة العرضية اتبع التقاليد الأقدم، ومن الواضح أن ذلك كان لأسباب لها علاقة بأوزان الشعر).

وعلى الشاكلة نفسها، نجد أن الكلمة المؤنثة ***(meltha)*** والتى تعني فى اللغة السريانية "كلمة" تتحول إلى صيغة المذكر عندما تستخدم فى الكتاب المقدس السرياني ***Syriac Bible*** "البشيتا ***Peshitta***" وليس ضروريًّا أن توحي كلمة ***meltha*** بما توحي كلمة روح ***Ruha*** والتي تحمل تفويضًا لاهوتيًا واضحًا يدفع لإحداث التبديل: فالروح القدس ليست مؤنثة وهذا ما كان، وتحويل "الكلمة" إلى مذكر، من ناحية أخرى ربما يعكس مشكلات في أسلوب الترجمة في هذا الوقت، حيث إن مثل هذا التبديل يمكن أن يتم ببساطة عند محاولة نقل مصطلح مهم من لغة أخرى أكثر جدارة بالثقة. وليس لدينا أمثلة عن استكشاف الصورة الأنثوية "لكلمة" كما في حالة كلمة "الروح" عند الآباء السريانيين المؤسسين لثقافة مسيحيــة مختلفــة ***Syriac Fathers*** لكن الدافع الذي لا يقبل الجدل فيما يتعلق بالروح القدس سوف يوحي بأن الخبرة الموازية للكلمة قريبة جدًّا من تزامن الأحداث. والقلق الذي يعتري الأرثوذوكسية من جراء الصور المرسومة بناء على الخصائص النحوية يشير إلى أن طريقة تفعيل هذه المفاهيم الأساسية كانت من أجل الكنيسة، حتى الفئة اللغوية لم تكن محايدة. (أي لا بالمؤنث ولا بالمذكر).

وبالنسبة لدورها، فإن "الفكرة" السريانية للروح القدس كما في الروح الأم عاشت بين الكُتاب السريان الذين لا يعرفون اللغة اليونانية، رغم الإجراءات التي اتخذت لاجتثاثها، وحتى ذلك اليوم يمكن أن نجدها في الكتب الطقوسية الشعائرية مستخدمين القراءات القديمة.

ونظرًا لحرمانها من المبدأ الأنثوي في الثالوث، تُرك الشرق السوري بعد عام ٤٠٠ لإنماء الحساسية المفرطة من خلال الطائفة الدينية للعذراء مريم، وهذا حدث بشكل جيد جدًّا. ولكن القرن الخامس أيضًا رأى الانبثاق العاطفي للتكريس المريمي في الكنيسة اليونانية الرومانية الأرحب بوصفه قوة متكاملة مفاجئة يمكن وضعها في الحسبان – كما عرضت دراسة حديثة عن عنف الجماهير في ذاك الوقت (جريجوري، ١٩٧٩). وفي الحقيقة كان لديهم أسبابهم الخاصة لجر مريم داخل دائرة الضوء عند هذه النقطة، ولا أحد منهم كان عليه أن يتناولها بشكل مباشر. واهتمامًاتهم كانت كريستولوجية(*) جزئيًّا وسياسية جزئيًّا (سيلرز، ١٩٥٣) ولكن حُمى الانتشار الشعبي لطائفة العذراء تشير إلى أن مريم كانت رمزًا في ذاتها لامست الاحتياجات العميقة في المجتمع المسيحي.

وتوجد بعض الظلال الواضحة – هنا – عن القبول الذي حظيت به طوائف الربات الشرقية في مرحلة أقدم. وموروث العهود القديمة الكلاسيكية سيبدو أنه ترك توحدًا لم يتم إشباعه، ولكنه مستشعر لدى الناس. وبالطبع فإن الديانات ذات الطقوس والأعراف السرية جذبت العالم الهيلينيستي لأسباب أخرى، ويعبر عن الاشتياق للرموز الأنثوية ذات النفوذ، وعلى سبيل المثال نجد أن الميثرية[11] ***Mithraism*** لا تناسب هذا النمط، ولكن السمات المُكررة لطوائف الربات الدينية، وطائفة مريم تجعل من هذا الاعتبار شيئًا لا يمكن تجنبه. والطريقة التي ازدهر بها التكريس المريمي، الشعبي واللاهوتي، غير النصرانية حُرفت وتم تشويهها وقدمت فكرة خاطئة عن التقشف الأرثوذكسي المفتعل والمُصطنع الذي حاول أن يشدد القيود على الروحانية السريانية المبكرة، تلك الروحانية التي تحمل تقديرا للأبعاد الأنثوية للإله.

(*) ***Christology*** الكريستولوجيا: الدراسة اللاهوتية للمسيح، نظرية مستندة على المسيح وتعاليمه. (المترجمة)

والروحانية يمكنها أن تؤثر على عدد من الأشياء. ولكن السؤال هنا هو كيف أثرت على الأداء الوظيفي العادي للمجتمع في الشرق السوري في العهود القديمة المتأخرة؟

ولأن ذلك كان عمومًا هو حال الإمبراطورية الرومانية ككل، فإن المجتمع السوري قبل اعتناق المسيحية التي منحت النساء من الطبقة العليا درجة معقولة نسبيًّا من الحرية والاحترام نجمت عنه، واعتمدت على الامتيازات التي يتمتع بها مجتمع مُوسِر ومُنَعَّم. ومرة أخرى، وكما كان شأنها في العالم اليوناني الروماني فإن المبادئ المسيحية الأساسية عن القيمة والمسئولية المتساوية بين الجنسين تلقاها المجتمع السوري بنوع من تكافؤ الأضداد. وكانت توجد على أية حال فروق دقيقة تكاد لا تدرك. والشرق السوري تلقى هذه التعاليم في سياق ديني حقق تكاملاً مميزًا بينهم، وهي تضمر شعورًا موروثًا بالوجود الأنثوي في الخبرة بالإله وفي إدراكه. وهذا كان نوعًا من الفروق الدقيقة فى المعنى أكثر من كونها تكليفًا رسميًا لابد أن يؤكد عليه، ومع ذلك فالمفاهيم الدينية الخاصة ببناء المجتمع وتنظيمه يؤكد صحة كل منها الآخر، حيث تتزامن وتتطابق. وربما كان المجتمع السورى، إلى هذا الحد، أكثر تقبلا لنواتج التعاليم المسيحية نحو المساواة عن تقبله الموقف الأقل حساسية؛ لأن الافتراض الكلاسيكي المسبق كان متأرجحًا وربما نجم عن ذلك فرض قيد أضيق على البنى الشائعة.

مثل هذه الافتراض حدسي، ولكنه يقدم تفسيرًا معقولاً لما قد يمكن أن يبدو أنه ظاهرة مربكة في المسيحية السريانية: تطور النمط الاجتماعي المسيحي المعادي للنساء على نحو مغاير وعلى نحو أكثر وضوحًا كليًّا بكثير في الثقافة اليونانية اللاتينية. وقد تم تطوير هذا النمط بعنف وبسرعة، فور تفعيله. ولذا وبرغم ازدهار الصورة والأنثوية في التفكير الديني، وجدت النساء في الواقع أنفسهن وبسرعة في موقف مُسَمم راديكاليًّا. وفي ذات الوقت، لدينا هنا مقياس قابل للتطبيق لتضمينات التوجهات التي تراعى في الكيان المسيحي الأرحب.

وكما حدث في مناطق أخرى، فإن المسيحية لدى السوريين لم تُتم بوصفها دينًا موحدًا (ويلكين، ١٩٧٩)، ولم تظهر سمات أرثوذوكسية يمكن إدراكها، باعتبارها وضعًا سائدًا حتى وقت متأخر من القرن الرابع. وفيما قبل هذا الوقت، فإن عددًا من الأحزاب المتصارعة كانت قائمة. وهؤلاء الذين لديهم أعظم الأنصار ويملكون عقائد ذات سطوة تكفي للتأثير على نسيج الكنيسة السورية الأرثوذكسية اللاحقة، كانتا الطائفة الفالينتينية(*) ***Valenianism*** والطائفة المارسيونية(١٢) ***Marcionism*** وهما حركتان لهما انتشار واسع في المحيط اليوناني الروماني من منتصف القرن الثاني فصاعدًا.

وكل من هذين التجمعين جزء من العالم العام للغنوصية، ولكن إسهاماتهما في الكنائس السورية بصورتها النهائية كانت اجتماعية أكثر منها لاهوتية في التأثير (فوباس، ١٩٥٨). وكلاهما ساهم في الاتكال المطلق على الازدواجية في التفكير. وميز الفهم المتنسك للحياة المسيحية وتمجيد التبتل، الحدود الحاسمة التي عاش في إطارها أشياعهم.

وعلى أية حال، المارسونية من المحتمل أنها كانت أكثر أنماط المسيحية الأقدم نفاذًا في الشرق السوري (بوير، ١٩٧٢)، وعلى نحو له مغزى، قدمت فهمًا لرسالة الإنجيل التي كانت في جوهرها مساواتية. وعاش أتباعها يمارسون العبادة وفق التضمينات الأدبية لعقائد بولياني(*) ***Pauline*** التي تقول: إنه في المسيحية لا يوجد ذكر أو أنثى. وحظيت نساؤها بحقوق استثنائية كي تعظ وتطرد الأرواح الشريرة بالرقى والتعاويذ والصلاة وتُعمد - الموقف الذي سبب رعبا

(*) نسبة إلى ڤالنتينوس (القرن الثاني للميلاد) فيلسوف ديني مصري مؤسس مدارس روما والإسكندرية الغنوصية، أي نظام الثنوية الدينية (الاعتقاد بإلهين ضدين للخير والشر) مع مبدأ الخلاص الغنوصي *(Gnosis)* أو المعرفة. (المترجمة)

(*) خاص أو متعلق ببولس الرسول أو رسالته. (المترجمة)

مخزيا من "الأرثوذوكس" *(Tertullian, de praecriplione haereticortum 41)*. والعـــواقب العمليـــة للوعظ والتبشير المارسيوني ضد الزواج كان يعني أن النساء لا يقتصر دورهن على إنجاب الأطفال وخدمة الأسرة. ومنح المارسيونيون النساء دورًا له أساس ومغزى كي يرسين دينهن اجتماعيًا وبنفس قدر الإرساء الاجتماعي للاهوت ومنحوا المرأة مناصب ذات مسئوليات رفيعة وتقديرًا كهنوتيًّا. وفي الشرق السوري، تمت هذه الأفكار في تربة خصبة، وامتدت داخل العالم المؤقت للمفاهيم الدينية كانت قد غرست بالفعل. وليس هناك ما يدعو للدهشة أن تكون النساء تواقات للتحول من دين أو مذهب لآخر.

وفي الحقيقة كان التنسك هو صِبْغَة التطور العام للمسيحية في الشرق السوري، هرطقي أو أرثوذكسي، لقرون عديدة (بروك، ١٩٧٣، جريبومونت، ١٩٦٥). ومن ثم فإن شعبية التبتل بوصفها استجابة للتعاليم المسيحية كانت كلية للوجود(*) (فوبص، ١٩٥١)، ولكن وبشكل مختلف عن الغرب، كان التبتل مقدسًا وحيويًّا بالنسبة للعلماني، وكذلك المؤمنون بالوظيفية سواء كانوا ذكورًا أم إناثًا، واقتصر التعميد على المتبتل وحده. والمناصب العلمانية بالنسبة للنساء والرجال تطلبت أيضًا تبتلاً وبعض القيود الخاصة بأحكام الكتاب المقدس، وهي سمة بقيت من العصور الوسطى. والزواج الروحي، بمعنى المشاركة في التبتل، كان يُتبع على نطاق واسع بوصفه أحد الحلول للزواج الاتحادي مع حياة الإيمان (باتلجيان، ١٩٦٩). وهذه الظروف سبقت تشكيل فكرة الديرانية(**) للنساء بوصفها مؤسسة منظمة بشكل منفصل. وعلى نحو أقل اتساعًا

(*) *Ubiquitarianism* الوجود الكلي للمسيح: معتقد يراه مارتن لوثر وآخرون مفاده أن المسيح في طبيعته البشرية موجود في كل مكان، وقد استخدم مارتن لوثر هذا المعتقد لتأكيد اعتقاده في الوجود الحقيقي للمسيح في طقس القربان. (المترجمة)

(**) *Monasticism*، الرهبنة أو الرهبانية. (المترجمة)

عن الحركة المارسيونية منح المجتمع المسيحي السوري للنساء بعض الخيارات، ومنحهن شرف التأكيد الجوهري على احترامهن.

ولكن مع نهاية القرن الثالث، أخذت الضغوط التي تمارس للتوافق مع الكنيسة اليونانية اللاتينية في التنامي. والقصد الرئيسي كان تقليص قيم التنسك والتقشف في عالم المجتمع "المدني"، ولكي يتم ذلك حاولت الكنيسة أن تفصل التنسك وتحويله لمهنة منفصلة بشكل متمايز عن الحياة وممارسات الكميونة العلمانية. والزواج الروحي تحديدًا، لقى هجوما. ولكن الأداة التي استخدمت لتبجيل "الحياة الكاملة الأوصاف" التي يحققها التنسك كانت في ذم سمعة النساء وتشويهها. والاحتقار العلني للعالم الحسي تحول ليكون كرهًا بلا حدود لكل ما هو أنثوي باعتباره مصدرًا لكل أنواع التلوث (فوبس، ١٩٥٨). والاحتقار القاسي الذي بدأت المسيحية السورية في إهالته فوق النساء خلال القرن الثالث أصبح سمة مميزة للكنائس السورية (فاي، ١٩٦٦). وكما قال آرثر فوبس، فإن الصراعات على أشكال التبتل في الكنائس السورية نجم عن تيارات انتهى بها الحال إلى كره النساء وكان لها مستقبل كبير "فوبس ١٩٨٥ الجزء الأول، ص ٨٣ "ولكن يمكن أن يكون هناك قليل من الشك في أن الكثير من هذا الاتجاه أظهر أيضًا حركة ارتجاعية عنيفة ضد الاحتمالات المربكة الباطلة التي أثارها المارسيونون، وفي التوجه نحو بنية مجتمعية دينية متغيرة بشكل أصيل – يمكن للمرء أن يمنح النساء معايير جديدة من المساواة.

والتوترات بين الدين والمجتمع أثبتت أنها لا تقبل المصالحة. وولدت النساء القوة والتأثير الرئيسي لإحداث الضرر، كما كان ذلك في حالة الروحانية السورية. وشهد القرن الخامس في الشرق السوري فرض حدود صارمة على استخدام الرموز والصور الدينية الأنثوية، مع عزل مريم العذراء واستثنائها عن هذه الحدود. وشهد القرن الخامس أيضًا فرض قيود صارمة على مكانة النساء في

المجتمع المسيحي السوري، حتى النساء المتنسكات تم إبرازهن باعتبارهن مصدرًا للخطر المميت الذي يهدد الرجال، وممارسة التنسك التي وُصِفَتْ للنساء ساعدت في استكمال صورة وضعيتهن الاجتماعية المشوهة: وبالتناقض مع التقشف العدواني الإظهاري الخارجي الذي حققه الرجال في هذا المجال(*) (إن الشرق السوري هو مَنْ اخترع تيار قديسي العمود من أمثال سيمون ستيليتس ***Symeon stylites***، ووُجِّهت النساء السوريات إلى ممارسة تقشفية كانت متزمتة، وموقرة، ومبهمة وسلبية – وتخضع لمراقبة الذكور. وكن يغطين أنفسهن من الرأس لأخمص القدمين، ويخفضن أعينهن للأرض ولا يرفعنها قط، ولا يتكلمن قط، ويُطوقن، ويبكين باستمرار، وهذا هو تقشف الندم (تيودوريت، تاريخ الأديان، فوبس، ١٩٦١).

وهناك واقعتان في الشرق السوري يرجعان لأواخر العهد القديم يحددان أقطاب خبرة النساء في هذا الوقت. الأولى، قدمت عهدًا فريدًا بالولاء والطاعة لما هـو ممكن عندما اصطبغت حياة الناس بصبغة روحية. وكانت القديسة فبرونيا ***St. Febronia*** راهبة سورية استشهدت في بداية القرن الرابع حوالى عام ٣٠٢، على يد جنود رومانيين ***(BHo302 -3;BHG 298-9)***، وكانت حياتها قصة استثنائية من سير القديسين، بصرف النظر عن موثوقيتها التاريخية (المخطوطة الأقدم التي لدينا تعود للقرن السادس). وقد ترعرعت فبرونيا منذ مولدها في دير بالقرب من توسابين ***Nisibis***، اشتهرت بمعرفتها الواسعة وحكمتها في مجتمع الأَخَوية النسائية. وداخل هذه الكميونة، ترعرعت فبرونيا لتشغل مكانًا مميزًا لأسباب ثلاثة: لجَلَدها في تحمل مشقة التنسك، لقدرتها على وعظ الآخرين، والحقيقة أنها لم تره ولم يرها أي رجل قط. ومن قِبل نساء الدير ونساء المدينة أُعْتُبِرت فبرونيا سيدة مباركة

(*) ***exhibitionist*** إظهاري، والإظهارية هي نزعة المرء إلى إظهار قدراته أو سلوكه بطريقة تلفت النظر إليه. (المترجمة)

حقيقة. وظهر الجنود الرومانيون في الصورة، رغم ذلك، واقتادوها للسجن والموت بالتعذيب البطيء الذي كان معظمه جنسيًّا، وذلك كتحذير للمسيحيين في المنطقة.

ومشاهد الحزن والحداد بين النساء في المنطقة – مسيحيات ووثنيات، متزوجات وعازبات – استحوذت على جميع الأطياف: إنهن حَزِنَّ أكثر ما حَزِنَّ على فقدانهن السيدة المُخَلَّدة في قلوبهن وأذهانهن، ولأن اقتحام حياتها كان من قبل ذكور، كانت فبرونيا محمية دائمًا من عيونهم وشرورهم. وكانت حياتها واحدة من الحيوات التي تجسد الحرية الحقيقية في المسيحية، ولم تفرض عليها قيود أملاها المجتمع ولكنها كُرست للتعليم والتأمل والصداقة. وفي إشارة للإجلال والتوقير الذي حَظِيت بهما، هناك ادعاء بأن حياتها سجلت على يد سيدة – وهو حدث شديد التميز في ذاته في العصور القديمة – هي أخت فبرونيا الروحية وتدعى توميَاس ***Thomais*** والتي غدت رئيسة دير للراهبات مباشرة بعد موت القديسة. وقصة حياة فبرونيا غير اعتيادية؛ لأن كل النساء اللواتي ذكرن فيها وصفن بصفات إيجابية. وفي كتاب سير القديسين، سواء السورية أو غيرها، تقدم النساء القديسات بوصفهن أفرادًا استثنائيين شذوا عن القاعدة الخاصة بجنس الإناث. ونُظِر للدير عامة باعتباره مجتمعًا من النساء ومن ثم سُخِر منذ الميلاد المؤسسي لأعضاء يحملن أسوأ الصفات. وبالمقارنة فإن فبرونيا تُقَدم على أنها امرأة خاصة من بين العديد من النسوة الرائعات.

وكتبت قصة حياة فبرونيا بحب وبلغة رشيقة، وهذه رؤية للنساء غير نمطية وغير مقيدة، وتقدم خيارات لإطلاق أحكام عادلة على الروحانية السورية المبكرة. ولكن وعلى الرغم من أن طائفتها الدينية كانت شعبية، وظلت كذلك حتى هذا اليوم (جولكان، ١٩٧٧)، فإن سيرة فبرونيا قطعة أدبية فريدة من نوعها بالنسبة لعصرها.

ومع ذلك فإن البيئة أعلت من شأن سيرة ذاتية أخرى لأحد القديسين الذي ازدهر على نحو عقابي صارم عبر الإمبراطورية الرومانية المسيحية فيما بين القرنين الخامس والتاسع. والواقعة الثانية، عن الراهب الذي يرتدي لباس الجنس الآخر والمغاير له (ديليكورت، ١٩٦١، باتيلجيان، ١٩٧٥). وكان هناك من النسوة من اخترن اتباع رسالتهن الدينية المسيحية متنكرات في ثياب راهب أو ناسك واستَقَين طهارتهن وقدسيتهن من العيش، بشكل أدبي، كالرجال.

وهذا الموضوع لا يوجد في الأسطورة فقط، إنما هناك ثمة نساء حقيقيات اتَّبَعْن خيار بيلاجيا (مثل القديسة أنستازيا ***BHC, 78-9 ; cf. Piacenza Pilgrim,*** ***Travels, 34***). ورغم أن هذا الموضوع كان محل جدل فى الأرثوذوكسية- كما في سفر التكوين ٥ : ٢٥ حيث حُرم على الجنسين ارتداء زي الآخر – فإن موضوع الراهب المتزيي بزي الجنس الآخر حظي بشعبية مذهلة خلال النصرانية لنصف ألفية قبل أن تبدأ الأفكار الأخرى الخاصة بالنساء والعفة في اكتساب الزخم (باتلاجيان، ١٩٧٥).

وتضرب الصورة السورية في هذه الحالة على أوتار مشاعر قاطعة وواسعة الانتشار. ولكن صورة القديس المتزيي بزي الجنس الآخر استخدمت لتكرس كراهية النساء التي كانت قد نمت لتشكِّل جزءًا مكملاً للمسيحية السورية.

إن الاتجاهات التي تحدد التطورات الشائعة للكنائس السورية متسقة مع تلك التي انتشرت عبر العالم اليوناني الروماني، وعكست إجماعًا للرأي في الكنائس المنتشرة، وربما صاحب ذلك مزيد من التمفصل المحدد. ولكن يوجد تطرف وغلو حاد بالنسبة للمؤسسات السورية، كما لو كانت تشير إلى أن المجتمع السوري أثبت في الواقع استجابته الأصيلة لتضمينات الحساسية المرهفة الروحانية. وفي جميع

الوقائع، فإن التوترات الحادثة كانت كثيرة جدًّا بالنسبة للمجتمع المسيحي الصاعد لدرجة عدم التكيف. ومرة أخرى عانت النساء من العواقب ودفعن الثمن.

الهوامش (١٨)

١ – المسيحيون السوريون: مجموعة من مسيحيي الكنائس الشرقية المنحدرين من اليعاقبة السوريين الواحدانيين ***Monophysites***. ويرجع وجود الكنيسة الحالية إلى ارتقاء مارميخائيل جارويه الذي أصبح كاثوليكيًّا –رئاسة أساقفة حلب سنة ١٧٨١م. والأرثوذكس السوريون = جماعة من المسيحيين الأرثوذوكس الذين يرجع أصلهم إلى ذلك الجزء من بطرياركية أنطاكية الذي رفض قبول قرارات مجمع خلقدونية حول أقنوم المسيح، وغالبًا ما يوصفون في الغرب على أنهم يعقوبيون أو واحدانيون ويبلغ عددهم الآن حوالى مائتي ألف في الشرق الأوسط وحوالى خمسين ألفًا في شمال أمريكا وجنوبها، وربما مليون شخص في جنوب الهند. ولغة التراث لديهم هي اللغة السريانية. (المترجمة)

٢ – الكنيسة الكاثوليكية القبطية: هي الكنيسة الكاثوليكية الشرقية ذات الشعيرة السكندرية في مصر، والمشتركة مع روما منذ سنة ١٧١٤ م، عندما أصبح أناناثيو، وهو أسقف قبطي يعتنق مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح، كاثوليكيًّا رومانيًّا. وبقي أسقفان بعده دون أن يَرَسَما لعدم استطاعتهما السفر إلى أوربا ولم يكن هناك أسقف مصري يمكنه القيام بالرسم. وفي ١٧٩٣ م أعطى الفرنسيسكان الموجودون في مصر، عشر كنائس للأقباط الكاثوليك. وفي سنة ١٨٩٤ م قسم البابا ليو الثالث عشر الأقباط الكاثوليك البالغ عددهم ٥٠٠٠ فرد إلى ثلاث أبرشيات يديرها إداري تم تعيينه بعد أربع سنوات بطريركا للإسكندرية على أن يقيم بالقاهرة. (المترجمة)

٣ – الغنوصية، الأدرية، المذهب المعرفي، المذهب الأدري: حركة دينية برزت في شكلها المسيحي في القرن الثاني، أما الغنوصية المسيحية، ذات الأصول السائدة بين الوثنيين، ظهرت أول ما ظهرت بوصفها مدرسة للفكر داخل الكنيسة. والغنوص ***Gnosis*** وهي المعرفة الإلهية التي يفترض أنها موصى بها ومعرفة أصل الإنسان ومصيره – له أهمية محورية، إذ يمكن للعنصر الروحاني في الإنسان أن يتلقى الخلاص عن طريقه. وتفرق الغنوصية بين (صانع

العالم والإنسان Demiurge) وبين الإلهية العلية والقصية والتي يستحيل معرفتها والتي اشتق منها صارخ العالم أو الإنسان Demiurge عبر فيض من الانبثاقات، وهذا الصانع هو المصدر المباشر للخلق الذي يحكم العالم، ومن ثم كان هذا العالم ناقصًا ومعاديًا لما هو روحاني في واقع الحال. غير أن بعض الناس دخل في تكوينهم بذرة أو شرارة من الجوهر الروحاني الإلهي، ويتأتى عن طريق الغنوص وماله من طقوس استنفاد هذا العنصر الروحاني من نطاقه المادي الشرير: ويتمثل دور المسيح في كونه مبعوثًا من الإله العلي يجيء بالغنوص Gnosis باعتباره كائنًا إلهيًا؛ فإنه لم يتخذ جسدًا بشريًا سويًا ولم يمت، وإنما سكن إلى حين في كائن بشري (يسوع) أو اتخذ شكلاً بشريًا خياليًا.

وحتى وقت متأخر كان الكتاب المناهضون للغنوصية هم المصدر الرئيسي للمعلومات، وعثر على مجموعة من النصوص القبطية في نجع حمادي بمصر العليا، وكانت تضم أكثر من أربعين رسالة لم تكن معروفة من قبل عدا رسالتين، وتضم ما يسمى بإنجيل الحقيقة Evangelium veritatis وإنجيل توماس. (المترجمة)

٤ - الشكانية: الوجود الإلهي، لم تذكر الكلمة في الكتاب المقدس، لكن اليهود المتأخرين يستعملونها للتعبير عن الرمز المرئي لمجد الرب الذي كان قديمًا يسكن خيمة الاجتماع وهيكل سليمان:

١- خيمة الاجتماع: ثم ظهر مجد الرب في خيمة الاجتماع لكل بني إسرائيل، وقال الرب لموسى حتى متى يهينني هذا الشعب " (العدد ١٤: ١٠ - ١١).

٢- هيكل سليمان: ".. السحاب ملأ بيت الرب، ولم يستطع الكهنة أن يقضوا للخدمة بسبب السحاب؛ لأن مجد الرب ملأ بيت الرب.. حينئذ تكلم سليمان وقال الرب: إنه يسكن في الضباب" (الملوك أول ٨-١٢). (المترجمة)

٥ - الروح القدس (في المسيحية): الأقنوم الثالث في الثالوث: يتميز الروح القدس في اللاهوت المسيحي عن الأب والابن، ولكنه من الجوهر نفسه، ومساو لهما ومشارك لهما في الأزلية. وهو في أكمل المعاني إله. ويظهر روح الله في العهد القديم عاملاً في الخلق، ويوحي بالأعمال ذات القيمة، وفيما بعد يظهر على أنه ناقل للحكمة والمعرفة الدينية. ومن خلال سيطرة الروح على المسيح عند تعميده، وكان قوة عاملة طوال فترة رسالته آنذاك، وما تزال

باقية في المستقبل. وأما نزول الروح القدس كاملاً على جماعة المسيحيين فقد حدث في عيد الخمسين أو العنصرة، وكانت علامته هبة اللغات. وتتمثل الكنيسة المبكرة في سفر أعمال الرسل على ذكر الإيمان بأعمال الروح يملك عليها فكرها، وكانت هبة الروح القدس يعهد بها إلى الرسل، وكانت تنتقل إلى الآخرين من خلال وضع الأيدي ***Imposition of hands***، وبرغم أن عقيدة الروح القدس متضمنة في العهد الجديد؛ فإنها لم توضح بصورة كاملة لعدة قرون، ثم أصبحت في ٣٦٠ م موضع جدل، ذلك أن طائفة الهوائيين ***Pneumatomachi*** أنكرت ألوهية الروح القدس بينما اعترفت بألوهية الابن. وقد رفضت هذه الهرطقة نهائيًا في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م، ولقيت عقيدة الروح القدس قبولاً كاملاً موثوقًا في الكنيسة. (المترجمة)

٦ - يضم هذا العمل المنسوب لغير صاحبه ٤٢ ترنيمة شعرية قصيرة. وقد تكون الترانيم تغييرًا مسيحيًا لأصل يهودي، وقد تكون مسيحية تمامًا. فإن كانت الأخيرة، فلا بد أنها كتبت بصورة تكاد تكون يقينية في سوريا أو فلسطين في القرن الأول أو الثاني. ولا يزال أمر لغتها الأصلية محل خلاف: هل هي سريانية أم يونانية. (المترجمة)

٧ - القربان المقدس: [باليونانية منح الشكر، طقس التناول ***Holly communion***، طقس العشاء الرباني ***lord's supper***، الخبز المقدس والنبيذ المستخدمان في طقس التناول أو أيهما، وهو العقيدة: ففي القرن التاسع أثار القديس اللاهوتي باشاسيوس رادبرتوس الشكوك حول كيفية تقديم جسد المسيح قربانًا بينما جسده في السماء؛ وفي القرن الحادي عشر أثارت تعاليم اللاهوتي الفلسفي برينجار ***Berengar*** جدلاً مضطرمًا بإنكاره حدوث أي تغير مادي في عنصري القربان لتفسير الوجود القرباني. ونشأ الإحساس بضرورة وجود تعريف أكثر دقة، فأيد مجمع لاتيران الرابع (١٢١٥م) مصطلح "التجسد أو التحول" ***Transubstantiation***. (المترجمة)

٨ - الإنجيل الأول: اسم بديل لإنجيل يعقوب. وهو عمل مكذوب منسوب إلى الكتاب المقدس، لكنه غير كنسي وغير أصيل، كتب في حوالى القرن الثاني لتعزيز دور مريم أم يسوع في التقاليد المسيحية. ذلك أن قصة طفولة مريم على النحو المذكور في الإنجيل الأول ليس لها ما يوازيها في العهد الجديد، والإشارة إلى بقاء مريم في المعبد اليهودي تسع سنوات يتعارض مع الأعراف اليهودية. وقد ورد ميلاد مريم لأبوين مسنين على أنه معجزة، وبعد مولد يسوع،

يقال: إن إحدى القابلات أكدت أن مريم ما زالت عذراء، وقد عدل الإنجيل الأول ما أورده متى ولوقا عن مولد المسيح، وعلى الرغم من أن الكاتب يسمي نفسه يعقوب فإنه هويته الحقيقية ما تزال غير يقينية. وربما كتب هذا العمل في مصر واكتسب شعبية واسعة منذ القدم صعودًا حتى عصر النهضة. وهناك ما يزيد على ثلاثين مخطوطة موجودة فعلاً باليونانية، وغيرها باللغات القبطية والسريانية والأرمينية. (المترجمة)

٩ – الثالوث، والتثليث (في المسيحية): العقيدة المسيحية التي تؤكد أن الإله واحد في الجوهر ولكنه ثلاثة في "الأقانيم"، الأب والابن والروح القدس. ولا تظهر كلمة تثليث ولا عقيدة التثليث صراحة على هذا النحو في اعتراف الإيمان ***shema*** في العهد الجديد، كما أن يسوع المسيح ولا أتباعه يقصدون معارضة العهد القديم: "اسمع إسرائيل الرب إلهنا رب واحد" (التثنية ٦: ٤) ومع ذلك، كان لزامًا على المسيحيين الأوائل التعامل مع ما يتصل بمجيء المسيح وبما يفترض من وجود قوة الإله أي الروح القدس قد ارتبط الأب والابن والروح القدس بنصوص في العهد الجديد: مثل التكليف بالدعوى: "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس"، ومثل البركة الرسولية: "نعمة ربنا يسوع المسيح ومحبة البشر وشركة الروح القدس مع جميعكم. آمين "(٢ كورنثوس ١٣: ١٤). وهكذا أرسى العهد الجديد الأساس لعقيدة التثليث.

ولقد تطورت العقيدة تدريجيًا على مدى عدة قرون، ومرت بالكثير من الجدل. وقد نص مجمع نيقيا في سنة ٣٢٥ م على الصيغة الدقيقة للعقيدة في اعترافه بأن الابن " من الجوهر نفسه ***Homoousios***)"، ولو أنه لم يقل سوى القليل جدًّا حول الروح القدس وعلى مدى نصف القرن التالي دافع أثناسيوس عن صيغة نيقيا ونقحها، وبنهاية القرن الرابع أخذت عقيدة التثليث فعليًا الشكل الذي احتفظت به منذ آنذاك. (المترجمة)

١٠ – العقل، الكلمة، كلمة الله، المسيح: (في اللاهوت المسيحي): الأقنوم الثاني في الثالوث، كلمة الله التي تجسدت في شخص يسوع المسيح. والمصطلح معروف في كل من التراث القديم الوثني واليهودي. وفي افتتاحية إنجيل يوحنا ترد الكلمة على أنها الله في البدء، الكلمة الخلاقة التي تجسدت في الإنساني يسوع المسيح الناصري. ورغم وضوح تأثر كاتب الإنجيل الخلفية نفسها التي تأثر بما فيلو ***Philo***، فإن تعريفه (لكلمة ***Logos***) على أنها المسيح يعتبر جديدًا. (المترجمة)

١١ - ميثرا، ميثراس: إله النور الذي انتشرت عبادته من الهند شرقًا وحتى إسبانيا وبريطانيا وألمانيا غربًا. وفي القرنين الثالث والرابع الميلاديين كانت هذه العبادة ندًا رئيسًا للمسيحية الوليدة الآخذة في التطور. وتقول الأسطورة: إن ميراثا ولد يحمل مشعلاً وسكينًا بجانب مجرى مائي تحت شجرة مقدسة، ابنًا للأرض نفسها. وسرعان ما ركب الثور الكوني واهب الحياة، وقتله فيما بعد، والذي يخصب دمه جميع المزروعات. ولأنه إله النور فقط ارتبط ميراثا بإله الشمس اليوناني (هيليوس) وإله الشمس الروماني (صول إنفيكتوس). وفي الديانة الفارسية، كان ميراثا إلهًا للشمس، وقد كرس يوم الأحد للإله ميراثا (الرب) وأطلق عليه " يوم الرب ". (المترجمة)

١٢ - نسبة إلى مارسيون (مات حوالى ١٥٠ م): من أبناء سينوب في آسيا الصغرى، ذهب إلى روما حوالى سنة ١٤٠ م، حيث وقع تحت تأثير " سيردو *Cerdo* " - وهو مسيحي غنوصي جاءت علاقاته العاصفة بكنيسة روما نتيجة لاعتقاده بأنه يمكن التفرقة بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد لقبوله هذه الأفكار وتطويرها ونشرها: الأول، يجسد إله العدل والآخر إله الخير، فطرد من الكنيسة سنة ١٤٤ باعتبارها هرطيقيا، غير أن الحركة التي تزعمها حققت الانتشار والقوة على السواء. ويقوم اللاهوت المارسيوني على أساس وجود إلهين كونيين: إله متكبر غضوب، يطلب أعمال العدل بلا هوادة، خلق العالم المادي الذي يعد الإنساني - ببدنه وروحه - جزءًا منه، وفي ذلك ابتعاد مذهل عن الفكرة الغنوصية المعتادة التي تقول: إن الجسد الإنساني وحده جزء من الخلق، وإن روحه قبس من الإله العلي غير المصروف، وإن قوة شيطانية هي التي خلقت العالم.

للمزيد راجع:

J. Jeremias (1969), *Jerusalem in the Time of Jesus*, Appendix: 'The Social Position of Women', London

S. Safrai (1976), 'Religion in everyday life', 'The Temple', 'The Synagogue', in S. Safrai and M. Stern (eds.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Amsterdam, sect. 1, vol. II, 793-833; 865-907; 908-44

— (1969), 'Was there a women's gallery in the synagogue of antiquity?', *Tarbiz* 23, 329-38 (in Hebrew, English summary p. 11)

R. de Vaux (1961), *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, tr. J. McHugh, London

المراجع

Abrahams, I. (1932), *Jewish Life in the Middle Ages*, rev. ed. C. Roth (sic), London
Abusch, T. (1974), 'Mesopotamian anti-witchcraft literature, part I. The nature of *Maqlû*', *JNES* 33, 251-62
Ackroyd, P.R. (1962), 'The vitality of the Word of God in the Old Testament', *Annual of the Swedish Theological Institute* 1, 7-23
Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*, 2nd ed., Cambridge
Ahlström, G.W. (1963), *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund (Horae Soederblomianae, 5)
Alexiou, M. (1974), *The Ritual Element in Greek Tradition*, Oxford
Amundsen, D.W., Diers, C.J. (1969), 'The age of menarche in classical Greece and Rome', *Human Biology* 41, 125-32
Anderson, M.O. (1973), *Kings and Kingship in Early Scotland*, Edinburgh
Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford
Anson, J. (1974), 'The female transvestite in early monasticism', *Viator* 5, 1-32
Archi, A. (1974), 'Il sistema KIN della divinazione ittite', *OA* 13, 113-33
Ardener, E.A. (1975), 'Belief and the Problem of Women', in Ardener, S. (ed.), *Perceiving Women*, London
Ardener, S. (ed.) (1981), *Women and Space: ground rules and social maps*, London
Arthur, M.B. (1976), 'Review Essay: Classics', *Signs* 2, 382-403
Ashtor, E. (1961), 'Le coût de la vie dans la Syrie médiévale', *Arabica*, 8, 59-73
Aske, M. (1981), 'Magical spaces in the Eve of St. Agnes', *Essays in Criticism* 21/3, 196-209
Astour, M.C. (1966), 'Tamar the hierodule', *JBL* 85, 185-96
Avi-Yonah, M. (ed.) (1975), *Encyclopaedia of Archaeological Excavation in the Holy Land*, I-IV, London
Babakos, A. (1962), 'Vormundschaft im altthessalischen Recht IIIc. BC - IIIc. AD', *ZSS* 79, 311-22
— (1973), *Familienrechtliche Verhältnisse auf der Insel Kalymnos im ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Köln
Bachelard, G. (1964), *The Poetics of Space*, trans. N. Jolas, New York
Balland, A. (1981), *Fouilles de Xanthos VII: Inscriptions d'époque impériale du Létôon*, Paris
Balsdon, J.P.V.D. (1962), *Roman Women: Their History and Habits*, London
Bansammar, E. (1976), 'La titulature de l'impératrice et sa signification. Recherches sur les sources byzantines de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle', *Byzantion* 46, 243-91
Barthes, R. (1960), *Sur Racine*, Paris
Barton, G.A. (1927), 'A comparison of some features of Hebrew and Babylonian ritual', *JBL* 46, 79-89
Bartrum, P.C. (ed.) (1966), *Early Welsh Genealogical Tracts*, Cardiff
Bauer, W. (1972), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 3rd. ed., London
Beasley, T.W. (1906), 'The *Kyrios* in the Greek states other than Athens', in *CR* 20, *CR* 249-55
Beaucamp, J. (1977), 'La situation juridique de la femme à Byzance', *Cahiers de civilisation médiévale* 20, 145-76

Beazley, J.D. (1956), *Attic Black-figure Vase-Painters*, Oxford
— (1963), *Attic Red-figure Vase-Painters*, 2nd. ed., Oxford
Beckman, G.M. (1977), *Hittite Birth Rituals*, Ann Arbor
Benardete, S. (1969), *Herodotean Inquiries*, The Hague
Benedetti, B. (1980), 'Nota sulla ^{sal}ŠU.GI ittita', *Mesopotamia* 15, 93-108
Bengtson, H. (1977), *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, 5th ed., Munich (von Müller, I. ed. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft iii/4)
Benndorf, O., Niemann, G. (1884), *Reisen in Lykien und Karien*, 2 vols., Vienna
Bieler, L. (ed.) (1963), *The Irish Penitentials*, Dublin (Scriptores Latini Hiberniae 5)
— (ed.) (1979), *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin (Scriptores Latini Hiberniae 10)
Binchy, D.A. (1936a), 'The legal capacity of women in regard to contracts', in Binchy (1936b), 207-34
— (ed.) (1936b), *Studies in Early Irish Law*, Dublin
Blair, J. (1981), 'Private parts in public spaces: the case of actresses', in Ardener, S. (ed.) (1981), 205-28
Blecher, G. (1905), *De Extispicio Capita Tria*, Giessen
Boardman, J. (1980), *The Greeks Overseas*, 3rd. ed., London
Bonsirven, J. (1931), *On the Ruins of the Temple*, London
Børresen, K.E. (forthcoming), 'The Patristic Use of Female Metaphors Describing God'
Boserup, E. (1970), *Women's Role in Economic Development*, New York
Bouché-Leclerq, F.A. (1879-82), *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols., Paris
Bourgey, L. (1953), *Observation et expérience chez les médécins de la collection hippocratique*, Paris
Boyle, A. (1977), 'Matrilineal succession in the Pictish monarchy', *Scottish Historical Review*, 56, 1-10
Braudel, F. (1975), *The Mediterranean*, trans. S. Reynolds, London
Braunstein, O. (1911), *Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau*, diss. Leipzig
Brelich, A. (1969), *Paides e Parthenoi*, Rome
Bright, J. (1960), *A History of Israel*, London
Broadhead, H.D. (1960), *The Persae of Aeschylos*, Cambridge
Brock, S.P. (1979), 'Mary and the Eucharist: an oriental perspective', *Sobornost* 1/2, 50-59
Bromwich, R. (1974), *Medieval Celtic Literature. A Select Bibliography*, Toronto
Brooks, B.A. (1941), 'Fertility cult functionaries in the Old Testament', *JBL* 60, 227-53
Broughton, T.R.S. (1938), 'Roman Asia Minor', in T. Frank (ed.), *Economic Survey of Ancient Rome*, IV, Baltimore
Browning, R. (1971), *Justinian and Theodora*, New York
Budge, E.A.W. (ed. and trans.) (1899), *History of the Blessed Virgin* (in Syriac), 2 vols., London
Burde, C. (1974), *Hethitische Medizinische Texte*, Wiesbaden (SBT 19)
Burkert, W. (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart
Burnyeat, M.F. (1977), 'Socratic Midwifery, Platonic Inspiration', *BICS* 24, 7-16
Byrne, F.J. (1973), *Irish Kings and High-Kings*, London
Cahen, E. (1930), *Les Hymnes de Callimaque*, Paris
Calmeyer, P. (1976), 'Zur Genese altiranischer Motive. V. Synarchie', *AMI* n.f. 9, 63-95

Cameron, A. (1932), 'The exposure of children and Greek ethics', *CR* 46, 105-14
Cameron, Averil (1978), 'The cult of the Theotokos in sixth-century Constantinople', *JTS* n.s. 29, 79-108
Campbell, J.K. (1964), *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain community*, Oxford
Canivet, P., Leroy-Molinghen, A. (eds. and trans.) (1977-9), *Théodoret et Cyr, Histoire des moines de Syrie*, Paris (Sources chrétiennes 234 and 257, 2 vols.)
Cantarella, E. (1981), *L'Ambiguo Malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Rome
Caplice, R. (1970), 'Namburbi texts in the British Museum IV', *Or.* n.s. 39, 111-51
Cardascia, G. (1959), 'L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi', *Revue historique de droit francais et étranger*, ser. 4/37, 1-16
Carlier, J. (1980-81), 'Les Amazones font la guerre et l'amour', *L'Ethnographie, 76*, 11-33
Cartledge, P. (1981), 'Spartan Wives: liberation or licence?', *CQ* 31, 84-105
Cassin, E. (1982), 'Le Proche-Orient ancien: virginité et strategie du sexe', in Tordjinian (ed.), *La première fois ou le roman de la virginité perdue*, Paris, 241-58
Chantraine, P. (1946-7), 'Les Noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec', *REG*, 59-60, 219-50
Chapot, V. (1904), *La province romaine proconsulaire d'Asie*, Paris
Charlesworth, J.H. (ed. and trans.) (1977), *Odes of Solomon*, 2nd ed., Missoula
Clark, S.R.L. (1975), *Aristotle's Man*, Oxford
Coggins, R.J. (1975), *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford
Comaroff, J.L. (1980), *The Meaning of Marriage Payments*, London
Conze, A. (1893-1922), *Die attischen Gabreliefs*, Berlin
Cowley, A. (1923), *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, Oxford
Cross, F.M. (1973), 'The Religion of Canaan and the God of Israel', in *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, I, Cambridge, Mass., 1-75
— (1975), 'A Reconstruction of the Judaean Restoration', *JBL* 94, 4-18
Dale, A.M. (1956), 'Seen and unseen on the Greek stage', *Collected Papers* 1969, Cambridge, 119-29
Dalley, S. (1980), 'Old Babylonian Dowries', *Iraq* 42/1, 53-74
Daremberg, C., Saglio, E. (1877-), *Dictionnaire des antiquités*, Paris
Dariste, R., Haussolier, B., Reinach, T. (1890-1954), *Recueil des Inscriptions juridiques grecques*, Paris
Daube, D. (1972), *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh
David, T. (1976), 'La Position de la femme en Asie Centrale', *DHA* 2, 129-62
Davies, J. Conway (ed.) (1946-8), *Episcopal Acts and Cognate Documents relating to Welsh Dioceses 1066-1272*, 2 vols. (Historical Society of the Church in Wales)
Davies, J.K. (1971), *Athenian Propertied Families 600-300 BC*, Oxford
Davies, W. (1978), *An Early Welsh Microcosm*, London
— (1982), *Wales in the Early Middle Ages*, Leicester
de Boer, P.A.H. (1974), *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety*, Leiden
Deem, A. (1978), 'The Goddess Anath and some Biblical Hebrew Cruces', *JSS* 23, 25-30
Delcor, M. (1974), 'Astarte et la fecondité des troupeaux en Deut. 7.13 et parallèles', *UF* 6, 1-5
— (forthcoming), 'Le culte de la "Reine du Ciel" selon Jer. 7.18; 44.17-19, 25 et

ses survivances', in Delsman, W.C. *et al.* (eds.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J. van der Ploeg*, Kevelaer, Neukirchen (AOAT 211)
Delcourt, M. (1961), *Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, trans. J. Nicholson, London
Denyer, S. (1978), *African Tribal Architecture*, London
de Ste. Croix, G.E.M. (1972), *The Origins of the Peloponnesian War*, London
— (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London
de Vaux, R. (1961), *Ancient Israel: its life and institutions*, London
Detienne, M. (1972), *Les Jardins d'Adonis*, Paris
— (1976), 'Potagenie de femme, ou comment engendrer seule', *Traverses* 5-6, 75-81
— (1977), *Dionysos mis à mort*, Paris
— (1979), 'Violentes "eugénies" ', in Detienne, M., Vernant, J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris
Deubner, L. (1903), *De Incubatione*, Leipzig
— (1907), *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig, Berlin
Dickemann, Mildred (1979), 'Female infanticide, reproductive strategies and social stratification: a preliminary model', in Chagnon, N.A., Irons, W. (eds.), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour. An anthropological perspective*, North Scituate, Mass., 321-67
Diehl, C. (1906-8), *Figures byzantines*, 2 vols., Paris
Diehl, E. (1964), *Die Hydria*, Mainz
Diepgen, P. (1937), *Die Frauenheilkunde der alten Welt*, Munich (Stoeckel, W. (ed.), Handbuch der Gynäkologie XII/1)
Dillon, M. (1936), 'The Relationship of mother and son, of father and daughter, and the law of inheritance with regard to women', in Binchy (1936b), 129-79
Dodds, E. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley
— (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge
Dölger, F. (1924-65), *Regesten der Kaiserurkunden des byzantinischen Reiches*, 5 vols., Munich, Berlin
Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*, London
— (ed.) (1970), *Witchcraft Confessions and Accusations*, London (ASA 9)
Drews, R. (1974), 'Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History', *JNES* 33, 387-93
Drijvers, H.J.W. (1980), 'The 19th Ode of Solomon', *JTS* 31, 337-55
Driver, G.R., Miles, J.E. (1952), *The Babylonian Laws vol. 1. Legal Commentary*, Oxford
— (1955), *The Babylonian Laws vol. 2. Text, Translation*, Oxford
Duncan, A.A.M. (1975), *Scotland, the Making of the Kingdom*, Edinburgh
Duncan-Jones, R.P. (1980), 'Demographic change and economic progress under the Roman Empire', in *Tecnologia, Economia e Società nel mondo romano, Atti del Convegno di Como*, 1979, Como, 67-80
Duval, M. (1977), 'La grande vierge des Celtes d'Irlande en Petite Bretagne', in *Actes du 99e Congrès national des sociétés savantes (Besançon, 1974)*, I, *La Piété populaire au Moyen Âge*, 425-44, Paris
Ehrenreich, B., English, D. (1979), *For Her Own Good*, London
Eitrem, S. (1950), 'Some notes on the demonology of the New Testament', *Symb. Osloenses*, fasc. supp., 12
— (1953), 'The Pindaric Phthonos', in *Studies presented to D.M. Robinson*, II, 513-16, St Louis
Ellinger, I. (1953), 'Winged Figures', in *Studies presented to D.M. Robinson*, II, 1180-85, St. Louis
Emerton, J.A. (1982), 'New Light on Israelite Religion: the implications of the inscriptions from Kuntillet "Ajrud" ', *ZAW* 94, 2-20

Engels, D. (1980), 'The problem of female infanticide in the Greco-Roman world', *CPh* 75, 112-20
Epstein, L.M. (1942), *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, Cambridge
— (1948), *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York
Erikson, E. (1964), 'Inner and outer space: reflections on womanhood', *Daedalus* 93, 582ff
— (1968), *Identity, Youth and Crisis*, London
Etienne, G., Etienne-Germau, J. (1975), *Documents pédagogiques: scènes de la vie quotidienne à Athènes*, Brussels
Evans-Pritchard, E.E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford
Farnell, L.R. (1896-1909), *Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford
Fassbender, H. (1897), *Entwicklungslehre, Geburtshülfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften*, Stuttgart
Fehrle, E. (1910), *Die kultische Keuschheit im Altertum. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6.6*, Giessen
Festugière, A.-J. (1971), *S. Thècle, Ss. Côme et Damien, Ss. Cyr et Jean (extraits), S. Georges, Collections grecques de miracles*, Paris
Finkel, I. (1980), 'The Fertile Crescent', *AfO* 27, 37-51
Finkelstein, J.J. (1969), 'The Laws of Ur-Nammu', *JCS* 22, 66-82
— (1970), 'On some recent studies in Cuneiform Law. A review article', *JAOS* 90/2, 243-56
— (1976), '*Šilip rēmim* and related matters', in *Kramer Anniversary Volume*, Münster (AOAT 25)
Finkelstein, L. (1930), 'The origin of the synagogue', *PAAJR* 1, 49-59
Fishburne Collier, J. (1974), 'Women in Politics', in Rozaldo, M.Z., Lamphere, L. (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford
Flashar, H. (1966), *Melancholie und Melancholiker*, Berlin
Fleuriot, L. (1964), *Dictionnaire des Glosses en vieux Breton*, Paris
— (1980), *Les Origines de la Bretagne*, Paris
Fohrer, G. (1973), *History of Israelite Religion*, trans. D. Green, London
Foley, H. (1975), 'Sex and state in ancient Greece', *Diacritics* 5/4, 31-6
Fourmy, M.H., Leroy, M. (1934), 'La vie de Saint Philarète', *Byzantion* 9, 165-7
Friedrich, J. (1950), 'Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache', *ZA* , n.f. 15, 213-55
Gantz, J. (1976), *The Mabinogian*, Harmondsworth
— (1981), *Early Irish Myths and Sagas*, Harmondsworth
Garnsey, P.D.A. (1974), 'Aspects of the decline of the urban aristocracy in the empire', *ANRW* II/1, 229-52
Geyer, P. (ed.) (1965), *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum, ser. lat. 175), Turnholt
Gildas (1978), *The Ruin of Britain and other Works*, Winterbottom, M. (ed. and trans.), Chichester
Gluckman, M. (1970), *Custom and conflict in Africa*, Oxford
Goetze, A. (1948), 'Thirty Tablets from the reigns of Abi-Ešuh and Ammiditāna', *JCS* 2, 73-112
Goitein, S.D. (1967-78), *A Mediterranean Society*, 3 vols., Berkeley, Los Angeles
Goldberg, A.M. (1969), *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin
Golden, M. (1979), 'Demosthenes and the age of majority at Athens', *Phoenix* 33, 25-38
— (1981), 'Demography and the exposure of girls at Athens', *Phoenix* 35, 316-31
Gomme, A.W. (1933), *The Population of Athens in the Fifth and Fourth*

Centuries BC, Oxford
Goodblatt, D. (1977), 'The Beruriah Tradition', in Green, W.S. (ed.), *Persons and Institutions in Rabbinic Judaism*, Missoula (Brown Judaic Studies 3)
Goody, J., Tambiah, S.J. (1973), *Bridewealth and Dowry*, Cambridge (Cambridge Papers in Social Anthropology 7)
Goody, J. (1977), *Production and Reproduction. A comparative study of the domestic domain*, Cambridge (Cambridge Studies in Social Anthropology 17)
Gordon, R. (1979), 'The real and the imaginary, production and religion in the Greco-Roman world', *Art History* 2, 6-34
Gougaud, L. (1936), *Les Saints irlandais hors d'Irlande*, Louvain, Oxford
Gould, J.P. (1980), 'Law, Custom and Myth: aspects of the social position of women in Classical Athens', *JHS* 100, 38-59
Goussier, L. (1958), *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, diss. Basel
Graef, H. (1963), *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols., London, New York
Gregory, T. (1979), *Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century AD*, Columbus, Ohio
Gribomont, J. (1965), 'Le monachisme au sien de l'église en Syrie et en Cappadoce', *Studia Monastica* 7, 7-24
Grierson, P. (1973), *Catalogue of the Byzantine Coins in the D.O. Collection and in the Whittemore Collection* III, Washington, DC
Grosdidier de Matons, J. (1974), 'La femme dans l'empire byzantin', in Grimal, P. (ed.), *Histoire mondiale de la femme*, 4 vols., Paris, 3.11-43
Guillou, A. (1963), *Les Actes grecques de S. Maria di Messina*, Palermo
— (1977), 'Il Matrimonio nell' Italia bizantina nei secoli X e XI', *Settimani di studio*, 24, Spoleto, 869-86
Gülcan, I. 'The renewal of monastic life for women in a monastery in Tur Abdin', *Sobornost* 7/4, 288-98
Gurney, O.R. (1977), 'Magical Rituals', in *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford (The Schweich Lectures for 1976)
Gutman, J. (1981), 'Synagogue origins: theories and facts', in Gutman, J. (ed.), *Ancient Synagogues. The State of Research*, Providence, RI
Haas, V. (1971), 'Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna; seine Herkunft und Wanderung', *Or.* n.s. 40, 410-30
Haas, V., Wilhelm, G. (1974), *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, Münster (AOATS 3)
Habicht, C. (1976), 'Eine hellenistische Urkunde aus Larisa', *Demetrias* 1, 157-68
Hallock, R.T. (1969), *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago (OIP 92)
Handley, E. (1969), 'Notes on the *Theophoroumene* of Menander', *BICS* 16, 92-101
Harris, R. (1960), 'Old Babylonian temple loans', *JCS* 14, 126-37
— (1961a), 'On the process of secularization under Hammurapi', *JCS* 15, 117-20
— (1961b), 'The *Nadītu* laws of the Code of Hammurapi in praxis', *Or.* n.s. 30, 164-9
— (1962), 'Biographical notes on the *Nadītu* women of Sippar', *JCS* 16, 1-12
— (1963), 'The organization and administration of the cloister in ancient Babylonia', *JESHO* 6/2, 121-57
— (1964), 'The *Nadītu* woman', in Reiner, E. (ed.), *Studies presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago, 106-35
— (1968), 'Some aspects of the centralization of the realm under Hammurapi and his successors', *JAOS* 88/4, 727-32
— (1969), 'Notes on the Babylonian cloister and hearth. A review article', *Or.* n.s. 38, 133-45
— (1972), 'Notes on the nomenclature of Old Babylonian Sippar', *JCS* 24, 102-4

— (1975), *Ancient Sippar. A Demographic Study of an Old Babylonian City (1894-1595 BC)*, Istanbul
— (1976a), 'On kinship and inheritance in Old Babylonian Sippar', *Iraq* 38, 129-32
— (1976b), 'On foreigners in Old Babylonian Sippar', *RA* 70, 145-52
Harris, W.V. (1982), 'The theoretical possibility of extensive infanticide in the Graeco-Roman world', *CQ* 32, 114-16
Hart, G.L. (1973), 'Women and the sacred in ancient Tamil-nad', *Journal of Asian Studies* 32, 233-50
Hartog, F. (1980), *Le miroir d'Hérodote*, Paris
Hastrup, I. (1978), 'The semantics of biology: virginity', in Ardener, S. (ed.), *Defining Females*, London, 49-65
Heckenbach, J. (1911), *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 9.3
Heinrichs, A. (1978), 'Greek maenadism from Olympias to Messalina', *HSCP* 82, 121-60
Henderson, I. (1967), *The Picts*, London
Hennecke, E., Schneemelcher, W. (eds.) (1973), *New Testament Apocrypha*, trans. R. McI. Wilson, London
Herrin, J. (1983), 'Women and the faith in icons in early Christianity', in Samuel, R., Stedman Jones, G. (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, London, 56-83
Hill, B.H. (1965), 'Grain and spirit in medieval anatomy', *Speculum* 40, 63ff
Hoffner, H.A. (1968), 'Birth and namegiving in Hittite texts', *JNES* 27, 198-203
Hollis, F.J. (1934), *The Archaeology of Herod's Temple*, London
Hombert, M., Préaux, Cl. (1952), *Recherches sur le recensement dans l'Égypte romaine* (Pap. Lugd. Bat. V), Leiden
Hood, A.B.E. (ed. and trans.) (1978), *St. Patrick. His Writings and Muirchu's Life*, Chichester
Hooker, E.-M. (1963), 'The goddess of the golden image', *Parthenos and Parthenon*, *GR*, sp. 10, 17-22
Hopkins, Keith (1965), 'Contraception in the Roman Empire', *Comparative Studies in Society and History* 8, 124-51
— (1978), *Conquerors and Slaves*, Cambridge
Horton, R. (1960), 'The gods as guests: aspects of Kalebari religion', *Nigeria Magazine Publications* 3, Lagos
Hughes, K. (1966), *The Church in Early Irish Society*, London
— (1972), *Early Christian Ireland: Introduction to the sources*, London
Humphreys, S.C. (1978), 'Public and private interests in classical Athens', *CJ* 73, 97-104
— (1980), 'Family tombs and tomb cult in ancient Athens: tradition or traditionalism?', *JHS* 100, 96-126
Inan, J., Alföldy-Rosenbaum, E. (1979), *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Türkei: neue Funde*, 2 vols., Mainz
India (1974), Government of India, Ministry of Education and Social Welfare, Department of Social Welfare, *Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India*, New Delhi
Jackson, A. (1971), 'Pictish social structure and symbol stones: an anthropological assessment', *Scottish Studies* 15, 121-40
Jackson, K.H. (1953), *Language and History in Early Britain*, Edinburgh
Jacob, H.E. (1963), *Felix Mendelssohn and His Times*, Englewood Cliffs, NJ
Jacobson, T. (1973), 'Notes on Nintur', *Or*. n.s. 42, 274-98
Jameson, S. (1965), 'Cornutus Tertullus and the Plancii of Perge', *JRS* 55, 54-8
— (1980), 'The Lycian League', *ANRW* II/7, 833-55
Jankovska, N.B. (1969a), 'Communal self-government and the king of the state

of Arrapha', *JESHO* 12
— (1969b), 'Extended family commune and civil self government in Arrapha in the 15.-14. century BC', in Diakonov, I. (ed.), *Ancient Mesopotamia*, Leningrad
Jebb, R. (ed.) (1900), *Sophocles, Antigone*³, Cambridge
Jeffrey, P. (1979), *Frogs in a well: Indian Women in purdah*, London
Jenkins, D., Owen, M.E. (eds.) (1980), *The Welsh Law of Women*, Cardiff
Johansen, K.F. (1951), *Attic Grave-reliefs*, Copenhagen
Jones, A.H.M. (1940), *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford
Jones, C.P. (1976), 'The Plancii of Perge', *HSCP* 80, 231-7
Jones, E. (1923), 'The Madonna's conception through the ear', *Essays in Applied Psychoanalysis*, London, vol. ii, ch. 13
Jones, G.R. (1972), 'Post-Roman Wales', in Finberg, H.P.R. (ed.), *The Agrarian History of England and Wales* 1/2, Cambridge, 283-382
Jones, J.E., Sackett, L.H., Graham, A.J. (1962), 'The Dema House in Attica', *BSA* 57, 75-114
Jones, J.E. (1963), 'A country house in Attica', *Archaeology* 16, 276-83
Jones, J.E. *et al.* (1973), 'An Attic country house below the cave of Pan at Vari', *BSA* 68, 355-452 (= 'An Attic Country House at Vari', undated reprint from *BSA* 68)
Jones, J.E. (1975), 'Town and country houses of Attica in classical times', *Thorikos and the Laurion in Archaic and Classical Times, Miscellanea Graeca* I, Ghent
Junge, P.J. (1944), *Dareios I König der Perser*, Leipzig
Kaibel, G. (ed.) (1878), *Epigrammata Graeca*, Berlin
Kammenhuber, A. (1977), *Hethitisches Wörterbuch: 2nd ed. = HW_2*, Heidelberg, Lieferung 2, 90
— (1980), *HW_2*, Lieferung 5, 323
Kavolis, V. (1964), 'Art style as projection of community structure', *Sociology and Sociological Research* 48, 165-78
Kay, M.A. (1982), *Anthropology of Human Birth*, Philadelphia, Penn.
Kent, R.G. (1953), *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, 2nd rev. ed., New Haven, Conn. (AOS 33)
Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F. (1964), *Saturn and Melancholy*, London
Köcher, F. (1952), 'Ein akkadischer medizinischer Schülertext aus Boğazköy', *AfO* 16, 47-56
Kornemann, E. (1942), *Grosse Frauen des Altertums im Rahmen 2000-jährigen Weltgeschehens*, Leipzig
Körte, G. (1874), *Über Personifikationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei*, Berlin
Koschaker, P. (1917), *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis*, Leipzig
— (1928), *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der el-Amarna Zeit*, Leipzig (ASAW 39/V)
Kronasser, H. (1961), 'Fünf hethitische Rituale', *Die Sprache* 7, 140-67
Kurtz, E. (1899), 'Zwei griechische Texte über die Heilige Theophano . . .', *Mémoires de l'Académie impériale de S. Petersburg*, ser. VIII, 3/2
— (1902), 'Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wundertaten und Translation der Heiligen Theodora von Thessalonich', *Mémoires de l'Académie impériale de S. Petersburg*, ser. VIII, 6/1
La Borderie, A. le Moyne de (1896-1914), *Histoire de la Bretagne*, 6 vols., Rennes
Lacey, W.K. (1968 and 1980), *The Family in Classical Greece*, London, 2nd ed., Auckland
Lachemann, E. (1962), *Family Law Documents*, Cambridge, Mass. (HSS 19)

Laessøe, J. (1955), *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, Copenhagen
Lagrand, J. (1980), 'How was the Virgin Mary "like a man"?', *Novum Testamentum* 22, 97-107
Laín Entralgo, P. (1970), *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven
Laiou, Angeliki E. (1977), *Peasant Society in the Late Byzantine Empire. A Social and Demographic Study*, Princeton
— (1981), 'The role of women in Byzantine society', *16. Internationaler Byzantinisten Kongress*, Vienna, Akten I.1 (= *JOB* 31, 233-60)
Lambert, W.G. (1957-8), 'An Incantation of the *Maqlû* type', *AfO* 18, 288-99
— (1960), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford
— (1969), 'A Middle Assyrian medical text', *Iraq* 31, 28-39
Lanckoronski, K. Graf (1890-2), *Städte Pamphyliens und Pisidiens I-II*, Vienna
Laroche, E. (1947), *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris
— (1955), 'Divinités lunaires d'Anatolie', *RHR* 148, 1-24
— (1956), Review of Otten, H., *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, *Heft* 36, *OLZ* 51, col. 421
— (1962), 'La Lune, chez les Hittites et les Hourrites', in *La Lune, Mythes et Rites*, Paris (Sources orientales, 5)
— (1965), 'Textes mythologiques hittites en transcription: 1. mythologie anatolienne', *RHA* XXIII/77, 62-176
— (1976-7), *Glossaire de la langue hourrite* (*RHA* 34-5)
Lattimore, R. (1942), *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, Ill.
Laum, B. (1914), *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, Leipzig
Launey, M. (1949-50), *Recherches sur les armes hellénistiques*, 2 vols., Paris (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 169)
Laurent, D. (1971), 'La déesse Brigitte et le culte de Saint Brigitte d'Irelande en Bretagne et dans les pays celtiques', *Bull. Soc. Arch. du Finistère*, 97, 102-7
Lawrence, A.W. (1967), *Greek Architecture*, Harmondsworth (Pelican History of Art)
Le Bas, Ph. and Waddington, W.H. (1870), *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure* III. *Inscriptions grecques et latines*, Paris
Lefkowitz, Mary R. (1981a), *The Lives of the Greek Poets*, London
— (1981b), 'Princess Ida, the Amazons and a Women's College Curriculum', *TLS* Nov. 27, 1399-401
— (1982), *Heroines and Hysterics*, London
— (1983), 'Wives and Husbands', *GR* 30 (forthcoming)
Lefkowitz, Mary R., Fant, M.B. (eds.) (1982), *Women's Life in Greece and Rome*, London
Lemerle, P., Guillou, A., Svoronos, N., Papachrysanthou, D. (eds.) (1970), *Actes de Lavra*, Paris
Levine, L.I. (ed.) (1981), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem
Lewis, A. Smith (ed. and trans.) (1902), *Apocrypha Syriaca*, London (Studia Sinaitica 11)
Lewis, H., Pedersen, H. (1974), *A Concise Comparative Celtic Grammer*, 3rd ed., Göttingen
Lewis, I.M. (1971), *Ecstatic Religion*, Harmondsworth
Lienhardt, G. (1961), *Divinity and Experience*, Oxford
Linton, R. (1942), 'Age and Sex Categories', *American Sociological Review*, 7, 589-602
Littré, E. (1839-61), *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris
Lloyd, G.E.R. (1975), 'The Hippocratic Question', *CQ* 25, 171-92
— (1979), *Magic, Reason and Experience*, Cambridge

Loeffler, I. (1963), *Die Melampodie*, Berlin
Loewe, R. (1966), *The Position of Women in Judaism*, London
Lord, A.B. (1970), 'Tradition and the Oral Poet: Homer, Huso and Aydo Medjedović', in *La Poesia epica e la sua formazione*, Rome, 13-28 (Atti del convegno internazionale; Accademia Nazionale dei Lincei, quad. 139)
Loth, J. (1890), *Chrestomathie Bretonne*, Paris
Luce, J.V. (1971), 'The large house at Dystos in Euboea', *GR* 17, 143-9
Lutz, C. (1957), *Musonius Rufus, 'The Roman Socrates'*, New Haven
MacCana, P. (1970), *Celtic Mythology*, London
MacCurtain, M., Ó Corráin, D. (eds.) (1978), *Women in Irish Society. The Historical Dimension*, Dublin
MacMullen, R. (1974), *Roman Social Relations 50BC to AD 284*, New Haven
— (1980), 'Women in public in the Roman Empire', *Historia* 29, 208-18
MacNiocaill, G. (1972), *Ireland Before the Vikings*, Dublin
Macurdy, G.H. (1932), *Hellenistic Queens*, Baltimore
Magie, D. (1950), *Roman Rule in Asia Minor*, 2 vols., Princeton
Maidman, M. (1976), *A Socio-Economic Analysis of a Nuzi Family Archive*, unpub. diss., Philadelphia
Mair, L. (1969), *Witchcraft*, London
Maloney, C. (ed.) (1976), *The Evil Eye*, New York
Mango, C. (1980), *Byzantium. The New Rome*, London
— (1981), 'Daily life in Byzantium', *16. Internationaler Byzantinisten Kongress* (see Laiou, 1981), 337-53
Marwick, M. (ed.) (1970), *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth
Marshall, A.J. (1968), 'Pompey's organization of Bithynia Pontus: two neglected texts', *JRS* 58, 106-7
Maslev, S. (1966), 'Die staatsrechtliche Stellung der byzantinischen Kaiserinnen', *Byzantinoslavica* 27, 308-43
Mayer, P. (1954), 'Witches', in Marwick (1970)
Mayer, W. (1978), *Nuzi-Studien I. Die Archive des Palastes und die Prosopographie der Berufe*, Neukirchen, Kevelaer (AOAT 205/1)
McAll, C. (1980), 'The normal paradigms of a woman's life in the Irish and Welsh texts', in Jenkins, Owen (1980), 1-22
McCulloch, W.S. (1951), 'Why the mind is in the head', in Jeffreys, L.A. (ed.), *Cerebral Mechanism in Behaviour*, New York
McLaughlin, E. (1975), ' "Christ my mother": female naming and metaphor in medieval spirituality', *Nashotah Review* 15, 228-48
Meek, T.J. (1935), *Old Akkadian, Sumerian, and Cappadocian Texts from Nuzi*, Cambridge, Mass. (HSS 10)
Meier, G.R. (1937), *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, Berlin (AfO Beiheft 2)
Meiggs, R. (1972), *The Athenian Empire*, Oxford
Merkelbach, R., West, M.L. (1967), *Fragmenta Hesiodea*, Oxford
Merskey, H. (1979), *The Analysis of Hysteria*, London
Meshel, Z. (1978), *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Center from the time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*, Jerusalem (Israel Museum Catalogue 175)
— (1979), 'Did Yahweh have a consort? The new religious inscriptions from the Sinai', *Biblical Archaeological Review* 5/2 (March), 24-35
Mettinger, T.N.D. (1982), *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund (Coniectanea Biblica, OT series 18)
Meuli, K. (1975), *Gesammelte Schriften* II, Basle
Milet 3 (1914), Kawerau, G., Rehm, A., *Das Delphinion im Milet*, Berlin (Wiegand, T. (ed.), *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen*

seit dem Jahre 1899, Band 3)
Millar, F.G.B. (1977), *The Emperor in the Roman World 31 BC-AD 337*, London
Miller, M. (1982), 'Matriliny by treaty: the Pictish foundation-legend', in Whitelock, D., McKitterick, R., Dunville, D. (eds.), *Ireland in Early Mediaeval Europe*, 133-61
Mitchell, S. (1974), 'The Plancii in Asia Minor', *JRS* 64, 27-39
Mitteis, L. (1891), *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs*, Leipzig
Momigliano, A. (1977), 'Eastern elements in post-exilic Jewish and Greek historiography', in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, 25-35
— (1979), 'Persian Empire and Greek Freedom', in Ryan, A. (ed.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford
Morey, C.R., Rand, E.K., Kraeling, C.H. (1931), *The Gospel-Book of Landevennec*, New York (repr. from *Art Studies*, 1930, 8, 225-86)
Morgenstern, J. (1956), 'The Origin of the Synagogue', *Studi orientalistic in onore di G. Levi della Vida* II, 192-201
Motte, A. (1973), *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Brussels
Mulchrone, K. (ed.) (1936), 'The rights and duties of women with regard to the education of their children', in Binchy (1936b), 187-206
Mulder, J.J.B. (1920), *Quaestiones Nonnullae ad Atheniensium Matrimonium Vitamque Coniugalem Pertinentes*, Utrecht
Murphy, G. (ed.) (1956), *Early Irish Lyrics*, Oxford
Murray, R. (1971), 'Mary the second Eve in the early Syriac Fathers', *Eastern Churches Review* 3, 372-84
— (1975), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge
Neusner, J. (1973), *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, with a critique and commentary by M. Douglas, Leiden
Nilsson, M.P. (1961-7), *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., vol. 1 2nd ed., vol. 2 3rd ed., Munich (von Müller, I. ed. Handbuch der Altertumswissenschaft II, 1-2)
Nitti di Vito, F. (1900), *Codice diplomatico barese* IV, Bari
Nock, A.D. (1933), *Conversion*, London
Nyberg, H.S. (1954), 'Das Reich der Achämeniden', *Historia Mundi* 3, 56-115, Bern
O'Brien, J.V. (1977), *Bilingual Selections from Sophocles' Antigone: an Introduction to the Text for the Greekless Reader*, Carbondale
O'Brien, M.A. (ed.) (1962), *Corpus Genealogiarum Hiberniae*, Dublin
Ó Corráin, D. (1972), *Ireland before the Normans*, Dublin
— (1978a), 'Women in Early Irish Society', in MacCurtain, Ó Corráin (1978), 1-13
— (1978b), 'Nationality and kingship in pre-Norman Ireland', in Moody, T.M. (ed.), *Nationality and the Pursuit of National Independence*, Belfast, 1-35
Ó Cufv, B. (ed.) (1969), *A View of the Irish Language*, Dublin
Oden, R.A. (1979), 'The Persistence of Canaanite Religion', *BA* 39/1 (March), 31-6
Oesterley, W.V.E., Robinson, T.H. (1937), *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, London
Oettinger, N. (1976), *Militärische Eide der Hethiter*, Wiesbaden (SBT 22)
Oikonomides, N. (1972), 'Quelques boutiques de Constantinople au Xe siècle: prix, loyers, impositions (Cod. Patmiacus 171)', *DOP* 26, 345-6
Onians, R.B. (1951), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, Time and Fate*, Cambridge (2nd ed. 1954)

Otten, H. (1952), *Beiträge zum hethitischen Lexikon, ZA* n.f. 16, 230-6
— (1953), 'Pirwa – Der Gott auf dem Pferd', *JKF* 2, 62-73
— (1958), *Hethitische Totenrituale*, Berlin (Institut für Orientforschung Veröffentlichung 37)
— (1975), *Puduhepa: eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen*, Mainz
Owen, M.E. (1980), 'Shame and Reparation: women's place in the kin', in Jenkins, Owen (1980), 40-68
Özgüç, N. (1965), *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*, Ankara
Padel, R. (1974), 'Imagery of the elsewhere: two choral odes of Euripides', *CQ* 24, 227-41
— (1980), 'Saddled with ginger: women, men and horses', *Encounter* (November), 46-54
— (forthcoming), *In and Out of the Mind: Consciousness in Greek Tragedy*
Pagel, W. (1981), 'The Smiling Spleen', in Lloyd-Jones, H. (ed.), *History and Imagination*, London, 81-7
Panagopoulos, J. (1977), 'Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque', *DHA* 3, 197-235
Papadopoulos-Kerameus, A. (1909), *Varia Sacra Graeca*, S. Petersburg
Paris, P. (1891), *Quatenus Feminae Res Publicas in Asia Minore, Romanis imperantibus, attigerint*, diss. Paris
Parke, H.W. (1977), *Festivals of the Athenians*, London
Parke, H.W., Wormell, D. (1956), *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford
Patai, R. (1967), *The Hebrew Goddess*, New York
Patlagean, E. (1969), 'Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine', *Annales ESC* 24, 1353-1369 (= 'Birth Control in the Early Byzantine Empire', in Forster, R., Ranum, O. (eds.), *Biology of Man in History*, Baltimore, 1-22)
— (1976), 'L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté feminine à Byzance', *Studi medievali* ser. 3/17, 597-623 (repr. in Patlagean (1981), *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, London
Pearce, S.M. (1978), *The Kingdom of Dumnonia*, Padstow
Pedersen, L.R. (1968), 'Woman's life in Thailand', *Folk* 10, 134-53
Peek, W. (1955), *Griechische Versinschriften* I, Berlin
Peeters, P. (1911), 'S. Romain le Néomartyr († 1 mai 780), d'après un document géorgien', *Analecta Bollandiana* 30,
Pekary, T. (1978), 'Statues in inscriptions from Asia Minor', *SRKK*, 724-44
Pembroke, S. (1965), 'The last of the matriarchs: a study in the inscriptions of Lycia', *JESHO* 8, 217-47
— (1967), 'Women in charge: the function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy', *JWI* 30, 1-35
Peritz, I.J. (1898), 'Women in the ancient Hebrew cult', *JBL* 17, 111-47
Petitmangin, P. *et al.* (eds.) (1981), *Pélagie la pénitente: métamorphoses d'une légende I. Les textes et leur histoire*, Paris (Études Augustiniennes)
Pfeiffer, R.H., Speiser, E.A. (1936), *One Hundred New Selected Nuzi Texts*, New Haven (AASOR 16)
Pickard-Cambridge, A. (1968), *The Dramatic Festivals of Athens*², Oxford
Planiol, M. (1953), *Histoire des Institutions de la Bretagne*, 3 vols., Rennes
Pleket, H.W. (1969), *Epigraphica II, Texts on the Social History of the Greek World*, Leiden
— (1974), 'Griekse Epigrammen op Steen en de "Histoire des Mentalités" ', *Handelingen 29e Vlaams Philologencongres 1973*, 145ff
Pomeroy, S.B. (1973), 'Selected Bibliography on Women in Antiquity', *Arethusa* 6, 125-57

— (1975), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York
— (1977), 'Technikai kai mousikai', *AJAH* 2, 51-68
— (1982a), 'Charities for Greek Women', *Mnemosyne* (forthcoming)
— (1982b), 'Wives of Hellenistic Soldiers', *Paper delivered at the annual meeting of the Association of Ancient Historians, University Park, Pa., May 7*
Pope, M.H. (1977), *Song of Songs*, New York (Anchor Bible 7C)
Porten, N. (1968), *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley, Los Angeles
Power, N. (1936), 'Classes of women described in Senchas Már', in Binchy (1936b), 81-108
Power, P.L. (1976), *Sex and Marriage in Ancient Ireland*, Dublin
Pucci, P. (1977), *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore
Ramsey, G.W. (1981), *The Quest for the Historical Israel*, Atlanta, London
Rassam, H. (1897), *Asshur and the Land of Nimrod*, New York
Redfield, R. (1977), 'The Women of Sparta', *CJ* 73, 141-61
Reed, W.L. (1962), 'Asherah', *Interpreter's Dictionary of the Bible* I, 250-2, Nashville, New York
Renger, J. (1967), 'Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit', *ZA* 58, 110-88
Reinach, T. (1893), 'Inscriptions d'Iasos', *REG* 6, 153-203
— (1906), 'Inscriptions d'Aphrodisias', *REG* 19, 201-98
— (1924), 'Un contrat de mariage du temps de Basile le Bulgaroctone', *Mélanges offerts à G. Schlumberger* I, Paris, 118-32
Reiner, E. (1966), 'La magie babylonienne', in *Le Monde du Sorcier*, Paris (Sources Orientales 7)
Reinhardt, K. (1960), *Tradition und Geist: gesammelte Essays zur Dichtung*, Göttingen
Robert, L. (1937), *Études Anatoliennes*, Paris
— (1945), *Le Sanctuaire de Sinuri, près de Mylasa 1. Les inscriptions grecques*, Paris
— (1948), *Hellenica* 5, Paris
— (1965), *Hellenica* 13, Paris
— (1966), *Laodicée du Lycos. Le Nymphée: cinquième partie, les inscriptions*, Paris
— (1974), 'Les femmes théores à Ephèse', *CRAI*, 176-81
Robertson Smith, W. (1894), *Lectures on the Religion of the Semites*, London
Robinson, D.M., Graham, J.W. (1938), *Excavations at Olynthos VIII: the Hellenic House*, Baltimore
Robinson, G. (ed.) (1929), *The History and Cartulary of the Greek Monastery of S. Elias and S. Anastasius of Carbone* (Orientalia Christiana 53)
Rose, H.J. (1925), 'The Bride of Hades', *CP* 20, 238-42
Rostovtzeff, M.I. (1941), *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols., Oxford
— (1959), *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2nd ed. by P.M. Fraser, Oxford
Rousselle, A. (1980), 'Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médécins grecs', *Annales ESC* 35, 1089-115
Rozaldo, M.Z. (1980), *Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge
Russell, D.A., Wilson, N.G. (1981), *Menander Rhetor*, ed. with trans. and commentary, Oxford
Saleh, Saneya (1972), 'Women in Islam', *International Journal of Sociology of the Family* 2/1, 1-8; reproduced in Ibrahim, S.E., Hopkins, N.S. (eds), *Arab*

Society in Transition (Cairo, 1977).
Samuel, A.E., Hastings, W.K., Bowman, A.K., Bagnall, R.S. (1971), *Death and Taxes*, Toronto (American Studies in Papyrology 10)
Sancisi-Weerdenburg, H.W.A.M. (1980), *Yaunā en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief*, diss. Leiden
Sansone, D. (1975), *Aeschylean Metaphors of Intellectual Activity*, Wiesbaden (Hermes Einzelschriften 35)
Schaps, D. (1975), 'Women in Greek inheritance law', *CQ* 25, 53-7
— (1977), 'The women least mentioned: etiquette and women's names', *CQ* 27, 323-30
— (1979), *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh
Scheil, J.V. (1902), *Une saison de fouilles à Sippar*, Paris
Schmitt, P. (1977), 'Athene Apatouria et la ceinture', *Annales ESC* 32, 1059-73
Schorr, M. (1913), *Urkunden des Altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts*, Leipzig (VAB 5)
Schroeder, O. (1917), 'Ein Amulett aus Assur', *OLZ* 20/1, 7
Seager, A. (1975), 'The Architecture of the Dura and Sardis Synagogue', in Orlinsky, H.M. (ed.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, selected with a prolegomenon by J. Gutman
Segal, J.B. (1970), *Edessa: the Blessed City*, Oxford
— (1976), 'Popular religion in ancient Israel', *JJS* 27/1 (spring), 1-22
— (1979), 'The Jewish attitude toward women', *JJS* 30/2 (autumn), 121-37
Sellers, R.V. (1953), *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London
Shaw, M. (1975), 'The female intruder: women in fifth-century drama', *CP* 70, 255-66
Sideras, A. (1971), *Aeschylos Homericus* (Hypomnemata 31)
Simon, B. (1978), *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca, NY
Simons, K. (1978), 'Women in Norman Ireland', in MacCurtain, Ó'Corráin (1978), 14-25
Slater, P. (1971), *The Glory of Hera: Mythology and the Greek Family*, Boston
Smid, H.R. (1965), *Protevangelium Jacobi: a Commentary*, trans. van Baaren-Pape, G.E., Assen
Smith, Morton (1971), *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*, New York, London
Smith, W.D. (1965), 'So-called possession in pre-Christian Greece', *TAPA* 96, 403-26
Snodgrass, A. (1977), *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Inaugural Lecture, Cambridge
— (1980), *Archaic Greece, the age of experiment*, London
Soggin, A. (1981), 'Jezabel, oder die fremde Frau', in Caquot, A., Delcor, M. (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henry Cazelles*, Kevelaer, Neukirchen, 453-9 (AOAT 212)
Sollberger, E. (1967-8), 'The Cruciform Monument', *JEOL* 20, 50-70
Sorre, M. (1955), *Les migrations des peuples*, Paris
Sorum, C.E. (1982), 'The family in Sophocles' *Antigone* and *Electra*', *CW* 75/4, 201-11
Sourvinou-Inwood, C. (1978), 'Persephone and Aphrodite at Locri: a model for personality-definition in Greek religion', *JHS* 98, 191-221
— (1981), 'To die and enter the house of Hades', in Whaly, J. (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London, 15-39
Spooner, B. (1970), 'The evil eye in the Middle East', in Douglas, M. (ed.) (1970), 311-19
Spycket, A. (1980), 'Women in Persian Art', in Schmandt-Besserat, D. (ed.),

Ancient Persia. The Art of An Empire, Malibu, 43-5 (Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin 4)
Stadter, P. (1965), *Plutarch's Historical Methods: an analysis of* de mulierum virtutibus, Cambridge, Mass.
Starke, F. (1980), 'Das luwische Wort für "Frau" ', *KZ* 94, 74-86
Starr, R.F.S. (1937-9), *Nuzi. Report on the Excavations at Yorğan Tepe near Kirkuk, Iraq, conducted by Harvard University in conjunction with the American Schools of Oriental Research and the University Museum 1927-31*, 2 vols., Cambridge, Mass.
Steele, F.R. (1943), *Nuzi Real Estate Transactions*, New Haven (AOS 25)
Stern, E. (1982), *The Material Culture of the land of the Bible in the Persian Period*, Warminster
Stokes, W., Strachan, J. (eds.) (1901-3), *Thesaurus Palaeohibernicus*, 2 vols., Cambridge
Stone, E.C. (1982), 'The social role of the *Nadītu* woman in Old Babylonian Nippur', *JESHO* 25/1, 50-70
Strong, H.A., Garstang, J. (1913), *The Syrian Goddess*, London
Strycker, E. (1961), *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Brussels (Subsidia Hagiographica 33)
Suda, The = Adler, A. (ed.) (1928-38), *Suidae Lexikon*, Leipzig
Sukenik, E.L. (1932), *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*, Jerusalem
— (1934), *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London
— (1935), *The Ancient Synagogue of El-Hammeh (Hammath by Gadara)*, Jerusalem
Taillardat, J. (1965), *Les Images d'Aristophanes*, rev. ed., Paris
Tanner, T. (1979), *Adultery in the Novel*, Baltimore
Taplin, O. (1977), *The Stagecraft of Aeschylus: the dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy*, Oxford
Taubenschlag, R. (1938), 'La compétence du *Kyrios* dans le droit gréco-égyptien', *Archives d'histoire du droit oriental*, 2, 293-314
Thesleff, H. (1965-8), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abö
Thomas, K. (1971), *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth
Thompson, H.A. (1959), 'Activities in the Athenian Agora, 1958', *Hesperia* 28, 98-103
Thompson, H.A., Wycherley, R.E. (1972), *The Athenian Agora XIV: the Agora of Athens*, Princeton
Thompson, W.E. (1972), 'Athenian marriage patterns: remarriage', *OSCA* 5, 211-25
Thurneysen, R. (1936a), 'Cáin Lánamna', in Binchy (1936b), 1-80
— (1936b), 'Heirat', in Binchy (1936b), 109-28
Trachtenberg, J. (1961), *Jewish Magic and Superstition*, Cleveland
Travlos, J. (1971), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London
Trevor-Roper, H. (1967), 'The European Witch-Craze', in Marwick (1970), 121-50
Trible, P. (1976), 'God, nature of, in the Old Testament', *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville, New York, suppl. 368f.
— (1978), *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia (Overtures in Biblical Theology 1)
Trinchera, F. (1865), *Syllabus Graecarum Membranum*, Naples
Urbach, E.E. (1975), *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, trans. I. Abrahams, 2 vols., Jerusalem
van Dijk, J. (1972), 'Une variante du thème de l'esclave de la lune', *Or.*, n.s. 41, 339-48
van Praag, A. (1945), *Droit matrimonial assyro-babylonien*, Amsterdam (Archaeologisch-historische bijdragen 12)

van Straaten, F.T. (1981), 'Gifts for the gods', in Versnel, H.S., (ed.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 65-151
Vatin, C. (1970), *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris
Vernant, J.-P. (1965), 'Hestia-Hermès: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs', *Mythe et pensée chez les Grecs*, 97-143, Paris
— (1968), Introduction to *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris
— (1974), 'Le mariage', *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 57-81 = *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. J. Lloyd, Oxford, 1980
— (1979-80), Cours, *Annuaire du Collège de France*, 435-66
Veyne, P. (1976), *Le Pain et le Cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris
Vogt, J. (1972), 'Die Hellenisierung der Perser in der Tragödie des Aischylos', in *Antike und Universalgeschichte, Festschrift H.E. Stier*, Münster, 131-45
von Arnim, H. (1905), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig
von Falkenhausen, V. (1967), *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden
von Rad, G. (1972), *Wisdom in Israel*, trans. J.D. Martin, London
von Soden, W. (1957-8), 'Die Hebamme in Babylonien und Assyrien', *AfO* 18, 119-21
Vööbus, A. (1951), *Celibacy: a requirement for admission to baptism in the early Syrian church*, Stockholm
— (1958), *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2 vols., Louvain (CSCO 184, subs. 14, 197 subs. 17)
— (ed.) (1961), *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative of Syrian Asceticism*, Stockholm
Walker, G.S.M. (ed.) (1957), *Sancti Columbani Opera*, Dublin (Scriptores Latini Hiberniae 2)
Walser, G. (1980), *Persepolis: die Königspfalz des Darius*, Tübingen
Walters, S.D. (1970), 'The sorceress and her apprentice', *JCS* 23, 27-38
Warner, M. (1976), *Alone of all her Sex: the myth and cult of the Virgin Mary*, London
Webster, T.B.L. (1972), *Potter and Patron in Classical Athens*, London
Weidner, E.F. (1954-6), 'Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.', *AfO* 17, 257-93
Wemple, S.-F. (1981), *Women in Frankish Society, Marriage and the Cloister 500-900*, Philadelphia
Wenger, A. (1955), *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris
Wiegand, T. (1899), 'Dystos', *Ath. Mitt.* 24, 465-6
Wiesen, D. (1976), 'The contribution of antiquity to American racial thought', in Eadie, J.W. (ed.), *Classical Tradition in Early America*, Ann Arbor, 191-212
Wiesner, J. (1976), 'Achaemeniden und Altai', *Antike Kunst* 19, 59-60
Wilhelm, A. (1934), 'Zwei griechische Epigramme', *Wiener Studien*, 342-3
Wilhelm, Gernot (1970), *Untersuchungen zum Hurro-akkadischen von Nuzi*, Kevelaer, Neukirchen (AOAT 9)
Wilken, R.L. (1972), *The Myth of Christian Beginnings*, Chicago, repr. London 1979
Will, E. (1975), *Le monde grec et l'orient: le IVe siècle et l'époque hellenistique*, Paris
Williams, D. (1982), 'An oinochoe in the British Museum and the Brygos Painter's work on a white ground', *Jahrbuch des Berliner Museums* 24, 17-40
Williams, G. (1962), *The Welsh Church from Conquest to Reformation*, Cardiff
Winnington-Ingram, R.P. (1980), *Sophocles: an Interpretation*, Cambridge

Wistrand, E. (1976), *The So-called Laudatio Turiae*, Göteburg
Wolff, E. (1964), 'Das Weib des Masistes', *Hermes*, 51-8 (repr. in Marg, W. (ed.), *Herodot*, 668-78, Darmstadt (WdF 29))
Wolff, H.J. (1975), 'Hellenistisches Privatrecht', *ZSS*, 63-87
Wycherley, R.E. (1957), *The Athenian Agora* iii, Princeton
Yalman, N. (1967), *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon*, Berkeley, Los Angeles
Zeitlin, S. (1931), 'The origin of the synagogue', *PAAJR* 2, 69-81
Zimmern, A. (1931), *The Greek Commonwealth*[5], Oxford (paperback repr. New York, 1961)

المحررتان في سطور:

١ - إفريل كاميرون

من مواليد ٨ فبراير ١٩٤٠ وهـــي أســـتاذ التـــاريخ فـــي العـــصر القـــديم وتاريخ البيزنطية في جامعة أكسفورد، وكانت تعمل فى السابق بكليـــة كيبيلـــي، أكسفورد بين عامي ١٩٩٤ و٢٠١٠. كانت في السابق أستاذ التاريخ القديم ١٩٨٩ - ١٩٧٨.

أستـــاذ الدراسات البيزنطية فى العهود القديمة ١٩٨٩ - ١٩٩٤، في كينجز كوليدج بلندن. وكانت رئيسة اللجنة الاستشارية للدرجات الفخرية، وعضوًا في لجان تضارب المصالح، وتحديد الخطباء، وصندوق إينرايت بجامعة أكسفورد.

وتقلدت المناصب التالية:

- رئيس معهد الدراسات الاستشارية الكلاسيكية.
- نائب رئيس جمعية لتشجيع الدراسات الرومانية.
- رئيس جمعية التاريخ الكنسي.
- رئيس المجلس البريطاني لعلم الآثار في بلاد الشام.
- نائب رئيس الاتحاد الدولي لجمعيات قصر دراسات ديفوار.

٢ - إميلي كوهرت

من مواليد ١٩٤٤ مؤرخة ومتخصصة في تاريخ الشرق الأدنى القديم.

أستاذة فخرية في جامعة كوليدج في لندن، وهي متخصصة في التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي للمنطقة من ١٠٠ - ٣٠٠٠ قبل الميلاد، وخصوصا الآشورية والبابلية والفارسية. وقد شاركت في تنظيم ورشات عمل التاريخ الأخمينية ١٩٨٣ - ١٩٩٠.

عام ١٩٩٧ منحت الجائزة السنوية للرابطة الأمريكية التاريخية "هنري جيمس برستد" لأفضل كتاب باللغة الإنجليزية في حقل التاريخ قبل عام ١٠٠٠ ميلادي، وذلك لكتابها "الشرق الأدنى القديم: ٣٠٠ - ٣٠٠٠ قبل الميلاد". انتخبت كوهرت زميلاً في الأكاديمية البريطانية في عام ٢٠٠١، وهي حاليا عضو في لجنة المشاريع الأكاديمية البريطانية، وهي لجنة مسئولة عن تقييم نطاق للمشاريع الجديدة والمبادرات التي ترعاها الأكاديمية.

من كتبها:

- الإمبراطورية الفارسية: مصادر كوربوس في الفترة الأخمينية.
- الشرق الأدنى القديم :٣٠٠ - ٣٠٠٠ ق.م.

المترجمة فى سطور:

أمل رواش

حاصلة على ليسانس كلية الألسن في الأدب الإنجليزي عام ١٩٨٦، وإلى جانب عملها في وزارة التربية والتعليم بتعمل في تأليف الكتب وترجمتها منذ عام ١٩٩٠، وصدر لها أكثر من خمسين كتابًا في التاريخ والتربية وعلم النفس، منها "تاريخ أوربا الشرقية" الصادر عن الهيئة العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب، وذلك علاوة على عملها موجهة تربوية بمجلس أبو ظبي للتعليم منذ عام ٢٠٠٥.

وتعمل حاليًا فى مشروع إعادة ترجمة أعمال (هنريك إبسن) عن اللغة النرويجية بالتعاون مع معهد إبسن للدراسات بجامعة أوسلو.

amal.v.saadany@hotmail.com



ما حجم النفوذ الذي كان بمقدور النساء أن يتمتعن به في المجتمعات القديمة؟

هل حررهن الدين أم قيدهن ؟

مؤخرًا حظيت مناشط النساء ونفوذهن في العهود القديمة باهتمام بالغ. وفي هذا الكتاب نكشف عن الأدوار المتناقضة التي لعبتها النساء والاتجاهات المتنافرة نحوهن، والتي اتسمت بالازدواجية في المجتمعات القديمة : فالنسوة كن ساحرات ووريثات للثروة والحكم، ومحظيات، ونموذجيًا كن الأكثر قابلية للإصابة بالخبل والجنون.

والقضايا المحورية بالكتاب تتنوع اقتصاديًا واجتماعيًا وبيولوجيًا ودينيًا وفنيًا. وتغطي الدراسات الواردة في الكتاب مدي واسع على الصعيد الجغرافي والزمني؛ حيث تمتد من المملكة الحثية القديمة إلى الإمبراطورية البيزنطية.

وهذا الكتاب قد تم تحديثه على نحو شامل في طبعة ذات مقدمة وملاحق جديدة لكل فصل على حدي.

وايفريل كاميرون يعمل أستاذًا متخصصًا في العهود القديمة المتأخرة والدراسات البيزنطية بكلية كنج بلندن، أما إميلي كوهرت فهي قارئة في التاريخ القديم في كلية لندن الجامعة .